

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VII.



M I R A C U L U M

**A CSODÁK SZEREPE ÉS JELENTŐSÉGE
AZ EURÓPAI KULTÚRTÖRTÉNETBEN**

**Debrecen
2018**

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VII.

MIRACULUM

A CSODÁK SZEREPE ÉS JELENTŐSÉGE
AZ EURÓPAI KULTÚRTÖRTÉNETBEN

A DEBRECENI EGYETEM KLASSZIKA-FILOLÓGIAI ÉS
ÓKORTÖRTÉNETI TANSZÉKÉNEK KIADVÁNYA

A kiadvány támogatója:
MTA TABT Debreceni Területi Bizottsága



Sorozatszerkesztők
TAKÁCS LÁSZLÓ – TÓTH ORSOLYA

A jelen kötetet szerkesztette
TÓTH ORSOLYA

Lektorálták
ÓBIS HAJNALKA
CSÍZY KATALIN

Szerkesztőmunkatárs
KÁLNY BEATRIX

ISSN 2064-9754
ISBN 978-963-473-985-2

HEREDITAS GRAECO-LATINITATIS VII.

MIRACULUM

A CSODÁK SZEREPE ÉS JELENTŐSÉGE AZ EURÓPAI KULTÚRTÖRTÉNETBEN

DEBRECEN

2018

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	7
MARÓTH MIKLÓS: A csoda Aristotelés <i>Poétikájában</i>	9
BAJNOK DÁNIEL: <i>Terata rhétorika</i> . „Csodák” az attikai szónoklásban	17
NÉMETH GYÖRGY: Vasevő egerek	30
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: Az isteni Zósimos: A kiválságról, avagy a vizek megalkotásáról. Első gyakorlat	41
GRADVOHL EDINA: Egy folyékony „csodaszer”	59
SCHILLER VERA: A világot rendbe hozó csodák a görög-római vallásgyakorlatban	68
TAKÁCS LÁSZLÓ: A csoda (<i>miraculum</i>) a korai császárkor irodalomkritikájában	79
CZEROVSZKI MARIANN: „ <i>Omnia iam fient, fieri quae posse negabam</i> ”. Az adynaton Ovidius száműzetési elégiáiban	89
GESZTELYI TAMÁS: <i>Opera mirabilia</i> az Idősebb Pliniusnál	103
DARAB ÁGNES: Az élővilág csodálatos élete. A delfin- <i>materia</i>	113
NAGYILLÉS JÁNOS: „ <i>a superis demissa putant.</i> ” Lucanus és a csoda	132

CSÍZY KATALIN: Iulianus életének csodás eseményei	144
ÓBIS HAJNALKA: „ <i>Fiunt ergo etiam nunc multa miracula</i> ”. Csoda, nyilvánosság, emlékezet Augustinusnál	156
BOROS ISTVÁN: A csoda „új teremtés”. Adalék a csoda teológiai értelmezéséhez Nyssai Szent Gergely nyomán	169
PATAKI ELVIRA: A kettészelt köpenyen túl: Szent Márton ruhacsodái és a szövet poétikája Venantius Fortunatus eposzában	178
M. NAGY ILONA – BÉNYEI ÁGNES: A keresztény <i>miraculum</i> leírásának középkori latin kifejezései és magyar recepciójuk (az Árpád-házi Szent Margitra vonatkozó források alapján)	218
SIMON LAJOS ZOLTÁN: Édenkertleírások a neolatin költészetben	246
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID: A csodák szerepe Szántó (Arator) István írásaiban	265
SESZTÁK ISTVÁN: A csoda kérdése a katolikus teológiában	275
FÖLDVÁRI KATALIN: „...Ihme niemand zu helfen gewust” Toposzok és a csodák igazolása osztrák mirákulumos könyvekben	282
IVANCSÓ ISTVÁN: A „Krisztus-eseménynek” mint emberi szemmel a legnagyobb csodának megjelenítése a görög katolikus egyház liturgikus szövegeiben	298
A KÖTET SZERZŐI	315

ELŐSZÓ

2017 tavaszán ismét összegyűltünk Debrecenben. Konferenciánk középpontjába egyetlen fogalmat állítottunk, a *miraculum*ét. Így, latinul adtuk meg előzetesen, hogy mi is az, amit a kétnapos tanácskozás keretében körül szeretnénk járni, de a vizsgálódás tárgyát nem kívántuk sem a pogány rómaiakra, se az ókorra korlátozni. Előadókink pontosan értették a szándékot, s ebből született meg ez a tanulmánykötet, amely ennek a konferenciának az előadásait adja közre. Terítékre kerül itt a görögség *csoda* és *csodálatos* felfogása mellett a kereszténység *miraculum* felfogása, s annak hatása az európai gondolkodásra, amint a megközelítési módok is rendkívül változatosak. Filozófiai, irodalmi, történeti, eszmetörténeti, mentalitástörténeti nézőpontú tanulmányok követik egymást, ami már önmagában is bizonyítja a *miraculum* fogalom rétegzettségét, s azt, hogyan változott korok és műfajok szerint e szó jelentéstartalma.

Ezzel a konferenciával egy ötéves kutatási programot kívántunk lezárni, de semmiképpen sem befejezni. Azt a munkát, amelyet Havas László tanár úr elkezdett, a továbbiakban is folytatni kívánjuk abban a szellemben, ahogy ő eltervezte és elkezdte. Ez az *előszó* így nemcsak ennek a kötetnek, hanem a folytatásnak is beharangozója. 2018-ban is folytatódnak a *Hereditas Graeco-Latinitatis*-konferenciák Debrecenben, s bízunk benne, hogy a közös eszmecseréhez mind több kollégánk csatlakozik majd a jövőben.

Debrecen, 2018. április 10.

Tóth Orsolya és Takács László

A CSODA ARISTOTELÉS POÉTIKÁJÁBAN

MARÓTH MIKLÓS

Aristotelés a *Poétikában* a következőket írja:

Kell azután a tragédiákban is csodálatosat költeni, de az eposz jobban elbírná az ésszerűtlenséget (ἄλογον), amiből legtöbbször következik a csodálatos, mivel a cselekvő itt nem szemmel látható – hiszen Hektór üldözésének körülményeit színpadon nevetségesnek tartanók, amint csak állnak és nem üldözik, Akhilleusz meg visszainti őket, az eposzban viszont ez nem tűnik fel –, már pedig a csodálatos gyönyörködtet. Bizonyítéka ennek, hogy mindenki, mikor mesél, még hozzátold valamit, abban a meggyőződésben, hogy ezzel örömet szerez.¹

Kevéssel ez után, a most idézett szöveg kiegészítéseként a következőket olvashatjuk:

Inkább kell választani azt, ami lehetetlen, de valószínű (ἀδύνατα εἰκότα), mint ami lehetséges, de hihetetlen (δυνατὰ ἀπίθανα). Az elbeszéléseket azonban nem szabad ésszerűtlen (ἄλογον) elemekből felépíteni, sőt, lehetőleg ne is tartalmazzanak semmi ésszerűtlent (ἄλογον), vagy ha mégis, a mesén kívül –, mint ahogyan az *Oidipusz* azt, hogy nem tudja, hogyan halt meg Laiosz – nem pedig magában a drámában, mint az *Elektrában* a püthói játékokról beszámoló, vagy a *Müszökb* az, aki némán ért Tegeából Müsziaiba. Nevetséges tehát az az állítás, hogy különben odalett volna a mese, mert eleve nem szabad ilyen meséket szerkeszteni.

¹ Arisztotelész, *Poétika*, ford. Ritoók Zsigmond, Budapest (PannonKlett Kiadó), 1997, p. 101=1460a 11–18.

Ha azonban a költő mégis megteszi, és a hihető benyomást kelti, a képtelenség (ἄτοπον) is elfogadható. Az *Odüsszeiában* a partratevéssel kapcsolatos, a józan ésszel ellenkező dolgokról is kiderülne, hogy elviselhetetlenek, ha egy gyenge költő alkotta volna azokat, így azonban a költő, más jó dolgokkal megédesítve, észrevehetetlenné teszi a képtelenséget.²

A két idézet között, bár a szövegben egymást követik, ellentmondást vélhetünk fölfedezni, jóllehet valódi ellentmondásnak két majdnem egymás melletti passzusban a mindig racionálisan érvelő Arisztotelész szövegében vajmi kevés a valószínűsége. Mégis az első idézetben a *csodálatos* fogalmát összekötötte az *ésszerűtlennel*, ugyanakkor a második idézetben arról beszél, hogy a lehetetlen, de valószínű dolgot előnyben kell részesíteni a lehetetlen, de hihetetlen dologgal szemben. Azaz a *csodálatos* nem azonos a *hihetetlennel*, ahogyan ma értenénk a terminust, hanem el kell tudnunk hinni, hogy megtörténhet, bár megtörténte észérvekkel indokolhatatlan.

A két idézet közti ellentét feloldásának irányát megmutatja azonban a kettejük között található rövid néhány mondat, amelyekben a következőket olvashatjuk:

Elsősorban Homérosz tanította meg a többieket is arra, hogy miképpen kell valótlanságot (ψευδῆ) mondani. Ez pedig a hamis következtetés. Az emberek ugyanis azt gondolják, hogy ha valaminek a megléte vagy megtörténte esetén egy másik valami is megvan vagy megtörténik, akkor az utóbbi megléte vagy megtörténte esetén az előbbi is megvan vagy megtörténik. Ez azonban nem igaz (ψεῦδος). Ezért, ha az előzmény nem igaz ugyan, de ha megvolna, úgy valami más is szükségképpen megvolna vagy megtörténnék, ez utóbbit kell odafűzni. Annak tudatában ugyanis, hogy ez valóság, lelkünk arra a téves következtetésre jut, hogy az előzmény is az.³

² Arisztotelész, *Poétika*, pp. 101–103=1460a 26–1460b 1.

³ Arisztotelész, *Poétika*, p. 101=1460a 19–126.

A több, közel hasonló fogalmat fölvonultató szövegben akkor tudunk rendet csinálni, ha részletesen megvizsgáljuk az egyes fogalmak tartalmát. Az ἄλογον szó jelentését kihámozhatjuk a *Fizika* egy releváns mondatából, ahol Aristotelész Empedoklés tanát kritizálva a következőket mondja:

az embernek, ha a mozgások egy sorozatáról beszél, akkor nem elég megállapítania a mozgások megszűntének majd újra indulásának tényét, hanem annak *okát* is meg kell adnia, de nem úgy, hogy valamilyen alaptalan axiómát (ἀξιωμα ἄλογον) fogalmaz meg, nem adva hozzá indukciót vagy bizonyítást.⁴

Tehát *alogos*, azaz *ésszerűtlen* dolog az, aminek az okát nem ismerjük, bár egyáltalán nincs kizárva, hogy van oka. Ugyanez a jelentés állapítható meg abban a mondatában is, amelyben egy elméletről azt állítja, hogy *ésszerűtlen* és koholmányhoz hasonló (τοῦτο δὲ παντελῶς ἄλογον καὶ πλάσματι ὅμοιον).⁵ Az *ésszerűtlen* jelző itt is csak annyit akar mondani, hogy a dolog miéérté nem ismerjük a választ, azaz a kérdéses állítás nélkülözhet minden racionális alapot.

E terminus jelentése a most idézett helyek alapján egybevág mindazzal, amit Aristotelész a *Metafizikában* mond, ahol ezt olvashatjuk:

Ha tehát ezt a tudományt megszereztük, épp az ellenkező állapotba kell bennünket juttatnia, mint amilyenbe a kutatás kezdetén szokott. Mert, mint mondtuk, az ember rendszerint azon kezd, hogy csodálkozik (ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες), hogy valami úgy van, ahogy van. Így csodálatosak az automaták mindazok előtt, akik még nem ismerik az okaikat, – hasonlóképp a napnak fordulóí, vagy az, hogy a négyzet átmérője nem mérhető össze az oldalakkal, stb.⁶

⁴ Aristotelész, *Physica*, 252a 20–26.

⁵ Aristotelész, *Physica*, 289a 6–7.

⁶ Aristotelész, *Metafizika*, ford. Halasy Nagy József, Budapest, 1959, p. 9=983a 10–21.

Majd a szöveg azzal folytatódik, hogy a tudással rendelkező ember viszont már nem azon csodálkozik, hogy a dolgok így állnak, hanem az okok ismeretében azon csodálkoznék, ha nem így állnának.

Ez a megjegyzés hozzásegít bennünket az első és a második idézet helyes értelmezéséhez. Az első idézetben ugyanis azt láthattuk, hogy Aristotelész az ésszerűtlennel azonosított csodás elem meglétét szükségesnek látja a jó irodalmi alkotásban, de a másodikban ezzel szemben az ésszerűtlenséget elveti, és figyelmeztet a használatában rejlő veszélyekre. A látszólagos ellentmondást két megfontolással oldhatjuk fel. Az első szerint a csodás elem a cselekmény bonyolításában valami olyasmit jelent, amelynek az okát nem ismerjük, de attól még lehet oka. Ha megismernénk, már nem csodálkoznánk rajta, mint ahogyan a csillagász sem csodálkozik már a napfordulón. A második szövegben ezzel szemben ésszerűtlenségről beszél, amelynek nincs oka, vagy a meseszövebszerű ésszerűtlenségről, ami az események egymásból való következésének hiányára utal. Azaz a meseszövegszerű és a mese elemeinek alapjában véve hihetőnek és ésszerűnek kell lenniük, de a történetnek kell tartalmaznia valami meglepőt, azaz csodálatosat is, amely aztán később, ha megismerjük az okait, hihetővé válik. Ennek ellenére ez jelentheti a műben a váratlan, meglepő elemet.

Ugyancsak a második idézetben szembesülünk a *lehetetlen* és az *abszurd* fogalmával. Az ἄτοπον a minket érdeklő jelentésben szinonimaként szerepel a παράλογον és az ἄλογον szavakkal. Akkor tehát ennek is valamilyen köze lehet a csodálatoshoz? Nem valószínű, ugyanis az ἄλογον szó nem pusztán az ésszerűtlenségnek azt a fajtáját jelöli, amelyik esetében nem ismerjük az okokat, de alkalom adtán megismerhetjük azokat, hanem azt a fajtáját, amelyben nem ismerjük az okokat, de nem is ismerhetjük, mert nincsenek. Tulajdonképpen az *alogon* és a *paralogon* szavak erre a különbségre utalhatnak, és ezt látszik igazolni az is, hogy az *atopon* más irányban az *adynaton*hoz is kapcsolódik. E két fogalom kapcsolatát találjuk meg a *Metafizika* következő soraiban:

Vagy hogyan lehetséges, hogy az élőlény, amely valóság, mint ilyen létezzék a magábanvaló élőlény mellett? Az érzéki tárgyak körében ugyanezen nehézségekre bukkanunk, sőt még ezeknél

képtelenebbre (τούτων ἀτοπώτερα). Ha tehát lehetetlenség (εἰ δὴ ἄδύνατον), hogy így legyen a dolog, akkor nyilvánvaló, hogy nincsenek a tárgyaknak ideáik, mint ahogyan némelyek ezt állítják.⁷

A *lehetetlenség* jelentését azonban két hely alapján jól meg lehet állapítani. Az egyik hely a *Metafizikában* található, ahol ezt olvashatjuk:

Képtelennek nevezünk valamit részint a képtelenségnek ebben a most jelzett értelmében, részint pedig más értelemben használjuk a „lehetséges” és a „lehetetlen” kifejezést. Lehetetlen az, aminek az ellentéte szükségképpen igaz.⁸

A másik helyen pedig a *De coelo*-ban azt olvashatjuk, hogy nem lehetséges (ἄδύνατον) annak megtörténte, ami nem megengedett (μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι).⁹ Azaz ha a most ismertetett fogalmakat egy egyenesen ábrázoljuk, akkor azt három részre kell osztani. Az egyik végén találhatjuk a szükségszerű (*anankaia*), a másik végén a lehetetlen (*adynata*) dolgokat, a kettő között a lehetségeseket (*dynata*). A szükségszerű és a lehetséges dolgok azonban egyaránt lehetségesek, szemben a lehetetlennel, így ezek közös megnevezése az *endekhomena*.

Ebből a fölosztásból azonban világosan látszik, hogy a csodálatos dolgoknak, tehát az okok nem ismerete miatt csodának minősülő eseteknek a *dynata*, azaz a lehetséges dolgok csoportjába kell tartozniuk. Aristotelész azonban a második idézetben azt is mondja, hogy a jó költő beledolgozhat művébe lehetetlen dolgot is, amennyiben azt hihetővé tudja tenni, illetve, amint azt megjegyzi, hogy ha elég nagy művész ahhoz, hogy ezt megengedje magának. Ebben az összefüggésben azonban nem a csodákról, hanem a hihetőségről beszél, azaz egészen más a szövegösszefüggés, mint az első idézetben volt.

⁷ Arisztotelész, *Metafizika*, p. 171=1039b 15–19.

⁸ Arisztotelész, *Metafizika*, p. 111=1019b 21–24.

⁹ Aristotelész, *De coelo*, 274b 13–14.

Ami pedig a *hazug* állítást illeti, annak jelentéséről Aristotelész a *Metafizika* negyedik könyvének hetedik fejezetében beszél. Itt a következőket olvashatjuk:

Téves (ψεῦδος), ha a létezőről azt mondjuk, hogy nem létezik, és a nemlétezőről, hogy létezik. Igaz viszont, ha a létezőt létezőnek, és a nemlétezőt nemlétezőnek mondjuk.¹⁰

Azaz hamis állítás a fönti egyenesen ábrázolt lehetőségek esetén a lehetetlent, avagy a lehetséges, de mégsem létező dolgokat létezőnek állítani. Ha ezek hamis állítások, akkor ebből következőleg a csoda csakis a lehetséges, de mégis létező dolog létezőként való bemutatása lehet, bár létének okát az adott pillanatban nem ismerjük. A hamis állítások és a csodák tehát lényegükben véve különböznek egymástól.

Ugyanakkor Aristotelész mindjárt azt is megmutatja, hogyan lehet a hamis állításokat valószínűvé tenni. A harmadik, bevezetőben említett helyen megmutatja, milyen szillogizmusok alkalmasak erre. Azok a szillogizmusok, amelyekben a következményből visszafelé következtetünk az alapra, azaz a formailag helytelen szillogizmusok. Ilyen és hasonló szillogizmusokat szép számmal mutat be maga is meggyőző erejük miatt a *Rétorika* című könyvében, de még inkább a *Poétikában*. Nem véletlenül állította az alexandriai aristotelési hagyomány, hogy az *Analytica deutera* a mindig, a *Topica*, azaz a dialektika kézikönyve a többnyire igaz szillogizmusok tanát tárgyalja, a *Rétorika* ezzel szemben a felében igaz, felében hamis szillogizmusokét, míg a *Poétika* a többnyire hamis szillogizmusok tanát tárgyalja.

Rétorikában Aristotelész szerint megengedett az alábbi jel-szillogizmus:

A terhes nők sápadtak.

Ez a nő sápadt.

Ez a nő terhes.¹¹

A szillogizmus ugyan formailag helytelen, ezért konklúziója nem föltétlenül helyes, de ettől függetlenül még lehet akár igaz is adott

¹⁰ Arisztotelész, *Metafizika*, p. 86=1011b 25–28.

¹¹ Aristotle, *Prior Analytics*, 70a 21–23.

esetben. Azaz lehet hamis is, igaz is az, amit a konklúzió állít. Formai helytelensége ellenére tehát alkalmas a gyanútlan, a szillogizmus formáját hallás alapján ellenőrizni képtelen, vagy a logikában járatlan hallgatóság meggyőzésére.

Másutt Aristotelés ezt mondja: „....amikor a költő azt mondja Akhilleuszról «miként oroszlán, előretört» – ez hasonlat, amikor pedig azt: «az oroszlán előretört» – metafora.”¹²

Tudni kell, hogy egy metafora poétikus szillogizmusnak számít. A metafora ugyanis hiányos szillogizmus, miként az *enthyméma* is az a retorikában, csak itt nem az egyik premissza és a konklúzió, hanem két terminus és a konklúzió hiányzik. Egy metafora az alábbi módon egészíthető ki teljes szillogizmussá:

Az oroszlán bátor.
Akhilleus oroszlán.
Akhilleus bátor.

A metaforában, mint itt is, egy szót átvitt értelemben használunk, de az azonosítás eleve nem igaz, mivel Akhilleus nem oroszlán. A szillogizmus tehát alapjában véve hamis, de ennek ellenére valamilyen lényeges igazság közlésére alkalmas, és így meggyőző is.

Visszatérve a csodákhoz meg kell állapítanunk, hogy egy irodalmi műnek számos eszköz áll a rendelkezésére, a logikus meseszövéstől a hazug állításokig. A drámákban azonban ezek közül az egyik leglényegesebb elem a csoda. A csoda a maga meglepő fordulatával gyönyört okoz a nézőknek, és ahogyan a tudomány művelése is a csodálkozással kezdődik, mert nem értünk valamit, de meg akarjuk érteni, ugyanúgy a történetben szereplő csoda is fölrázza a nézőt, és fölkelti az érdeklődését. Azaz lebilincseli őket. Ugyanakkor, mivel Aristotelés a meseszövéseben nem talál megengedhetőnek semmiféle logikai törést, a csodának megokolhatónak kell lennie, azaz valami olyan dolognak, amelynek megismerve az okát elfogadhatjuk a cselekmény logikus láncolatot alkotó részének.

¹² Aristotelés, *Rétorika*, 1406b 20 = Arisztotelész, *Rétorika*, ford. Adamik Tamás, Budapest, 1982, III. könyv, 4. fejezet, p. 183.

A csodának ez a fogalma megegyezik azzal, amelyet a katolikus teológiában is találhatunk. Elég a mi esetünkben idézni egy dogmatikai kézikönyv meghatározását, amely így szól:

*Vox miraculi denotat effectum, qui hominibus existit causa mirationis, quia diversus est ab eo, quem expectant, et quia eius causam vel saltem modum, quo causa operatur, non assequuntur.*¹³

Ez a definíció akkor is érvényes, ha aztán a kérdés tárgyalása egy fölosztás után a dogmatikai kézikönyvben meglepő, ámde mégsem csodás fordulatot vesz.

¹³ L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, vol. I., Oeniponte [Innsbruck], 1927, 107.

TERATA RHÉTORIKA „CSODÁK” AZ ATTIKAI SZÓNOKLÁSBAN*

BAJNOK DÁNIEL

Fennmaradt beszédek alapján nem állítható a tíz athéni szónokról, hogy vonzódtak volna a csodajelekhez, vagy hogy sűrűn használták volna érvelésükben a *teras* szót ill. ennek származékait. Sőt, a tíz szónokból hét egyáltalán nem is használja e szócsalád elemeit, és csak Isokratés, Aischinés és (talán) Hypereidés műveiben találkozhatunk velük, összesen tizenhárom alkalommal. Az előfordulások több mint fele Aischinés ránk maradt három beszédéből származik, e szónok tehát a többihez képest feltűnően sűrűbben élt a *teras* szóval és a belőle képzett alakokkal. A tanulmány a szócsalád jelentésfejlődését tekinti át az eposzoktól az attikai szónokokig, és arra keresi a választ, hogy alkalmazása miként illeszkedik Aischinés szónoki érvelésébe a Démosthenésszel vívott közéleti küzdelem során.

A tíz attikai szónok kánonjának hellénisztikus- vagy császárkori megszületése megfosztotta az utókort a kánonból kiszorult kitűnő athéni rétorok (pl. Kallistratos, Phókión, Eubulos, Démadés) műveinek ismeretétől, ugyanakkor rögzített egy sok szempontból egységesnek tekinthető szövegkorpuszt, amely a Kr. e. 5. század végétől a Kr. e. 4. század végéig tartó időszak athéni ékesszólásának legkiválóbb darabjait rejti.¹ Ez még akkor is így van, ha tudjuk jól, hogy a kódexhagyomány nem bánt kesztyűs kézzel mind a tíz szónokkal. Elegendő itt Hypereidésre utalni, akinek műveit csak töredékes papiruszokról ismertük, míg az elmúlt évtizedben magyar kutatók közreműködése révén közzé nem tették két

* A tanulmány az MTA Posztdoktori Kutatói Programjának támogatásával készült.

¹ A szónokok kanonizációjához lásd Mészáros T., *A rhamusi Antiphón. Antiphónatanulmányok*, Budapest, 2011, 145–150.

újabb beszédének egy palimpszeszt kódexből kiolvasható sorait.² Ez a jól körülhatárolható, és az imént említett szenzációs leletet leszámítva sajnos nemigen gyarapodó szónoki szövegtest minden aránytalansága és esetlegessége dacára lehetőséget kínál arra, hogy következtetéseket tegyünk korszakunk alkalmazott szónoki nyelvére vonatkozóan: azaz hogy mit mondott vagy nem mondott egy-egy rétor, és mi lehetett szavainak hatása.

Tisztában vagyunk például azzal, hogy bár tulajdonképpen bármilyen tematika előkerülhetett az athéni népgyűlésen vagy bíróságon (az örökségből való kiforgatástól a hazaárulásig, kitüntető határozatoktól a prostitúcióig), de a tematikát megjelenítő nyelvi regiszter már korántsem volt ennyire szabad.³ Ha az aristophanési komédia nyelvezetéhez viszonyítunk, azt tapasztaljuk, hogy a szónoki korpuszból teljességgel hiányoznak a durva, trágár szavak, pl. a komédiákban lépten-nyomon használt fordulat: „menj a pokolba” / „dögölj meg” (ἐς κόρακας – szó szerint „a hollóba!”, azaz a holló gyomrába)⁴ mindössze Lysias egyetlen beszédében szerepel, ott is idézet formájában.⁵ Hasonló a helyzet a szexualitáshoz kötődő kifejezésekkel is, amelyek nem a korabeli csúnya beszéd kellékei, hanem pusztán a kómikus színpad eszközei voltak. Aristophanés számos darabjában (lásd pl. *Lysistraté*) szemrebbenés nélkül nevezi meg a férfi és női nemi szerveket és ezek különféle aktusait is, ám pl. a szónok Apollodóros az egykori örömlány, Neaira elleni beszédében, bár részletesen beszámol a vádlott „munkakörülményeiről”, kerüli az explicit kifejezéseket. Egyetlen kivétel ismeretes, mégpedig éppen az említett *Neaira elleni* beszédből, ám ennek szöveg-hagyományozási sorsa is jól mutatja a szóhasználat szabadságának határait. A Kr. u. 2. századi Hermogenész írja *Az ideákról* című szónok-

² Magyar nyelven összefoglalóan: Horváth L., *Az új Hypereidész. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok*, Budapest, 2015.

³ A nyelvhasználat korlátaihoz lásd Bajnok D., *Magánélet az agorán. Aischinész vádbeszéde Timarchos ellen*, Budapest, 2017, 144–145 és 175.

⁴ Lásd pl. Ar. *Vesp.* 852, 982, *Pax* 1221, stb.

⁵ Lys. 13,81: „[A harmincak bukását követő ünnepélyes kiegyezéskor] Aisimos észrevette [Agoratost], és odament hozzá. Megragadta a pajzsát, földhöz vágta, őt pedig felszólította, hogy takarodjék a pokolba (ἀπέναι ἐκέλευσεν ἐς κόρακας), mert egy gyilkos nem vehet részt az Athéné tiszteletére rendezett körmeneten.” (Patay-Horváth András ford.)

lattani művében, hogy valakik túlságosan szókimondónak vélték, ezért törölték a Neaira elleni beszédből a szónoknak azt a megjegyzését, hogy ti. Neaira „három lyukkal kereste kenyerét”.⁶ És valóban, a kódexhagyományban nem is maradt fenn e mondat. K. Kapparis szerint a mára törölt tagmondat bizonyára valóban Apollodóros szövegének része volt,⁷ de éppen a törlés ténye mutatja, hogy mennyire oda nem illőnek tekintették az efféle megjegyzéseket a szónoki szövegekben.⁸ (Megjegyzendő, hogy Apollodóros nem is tagja a tíz attikai szónok kánonjának, és művei kivétel nélkül mind Démosthenés neve alatt hagyományozódtak.)

Az elmúlt időben Aischinés beszédeinek fordítása közben azt vizsgáltam, hogy milyen szóhasználati jellegzetességek köthetők az egyes athéni szónokokhoz. E tanulmányban – ezen talán extrémnek tekinthető előzetes példa után, és a konferencia témájához kapcsolódva – azt szeretném bemutatni, hogy milyen szerepet játszanak a csodák a ránk maradt szónoki beszédekben. Ehhez természetesen meg kell határoznunk azon szavak, szócsaládok körét, amelyek összefüggésben állhatnak a csoda jelentéskörével. Lássuk tehát, melyek ezek a szavak.

Öt görög szó merül föl az említett jelentéskörben: ezek (ABC-sorrendben) a δεινός, az ἐκπληξίς, a θάμβος, a θαῦμα és a τέρας. Az első közülük a δεινός. Minden philhellén fülnek ismerős az *Antigoné* karának első *stasimon*-ja: „*Sok van, mi csodálatos, / De az embernél nincs semmi csodálatosabb.*”⁹ Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása azonban nem képes visszaadni a görög δεινός minden jelentésárnyalatát. Félelmetes, hatalmas, furcsa, döbbenetes, rémületes, iszonyú – ezen jelentésrétegek mindegyike megszólal a kar nyitányában. A szó *etymon*-ja a δείδω ige, így hát a félelem, a rettegés, és nem a csoda áll minden egyéb jelentésréteg hátterében.¹⁰ A δεινός melléknév és az ebből képzett illetve

⁶ τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ ἐν τῷ Κατὰ Νεαίρας ὠβελισμένον ὑπὸ τινων τὸ ‘ὅπὸ τριῶν τρυπημάτων τὴν ἐργασίαν πεποιθῆσαι’ λέγειν· λίαν γὰρ εὐτελές ἐστι, καὶ εἰ σφοδρὸν εἶναι δοκεῖ. Hermog. *Id.* 2,3. A törölt tagmondatot a Neaira-beszéd ([Dém.] 59.) 108. szakaszára rekonstruálta Fr. Blass, lásd K. A. Kapparis, *Apollodoros ‘Against Neaira’* [D. 59], Berlin, 1999, 152.

⁷ Kapparis (1999) 402–404.

⁸ Lásd még C. Carey, *Legal Space in Classical Athens, Greece & Rome* 41, 1994, 174–175.

⁹ S. *Ant.* 332–333: Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

¹⁰ R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston, 2010, 310 (s.v. δεινός).

összetett alakok igen gyakoriak az attikai szónokoknál: összesen 824 előfordulást regisztrálhatunk,¹¹ ám e szavak mindenkor lenyűgöző, esetleg szörnyű és félelmetes tetteket vagy képességeket jelölnek (gyakran például a meggyőző vagy ravasz ékesszólást),¹² ám egyik esetben sem valami-féle csodajel vagy csodás esemény megnevezésére vagy jellemzésére szolgálnak, ezért további vizsgálódásaink köréből kihagyhatjuk a δεινός-szócsalád elemeit.

Az ἐκπληξίς az előzőekhez képest igen ritka kifejezés: főnévi, melléknévi és igei alakjai összesen tizenhatal alkalommal bukkannak fel szónoki szövegekben. Ez a szócsalád azonban megint csak nem kifejezetten a csodára, hanem inkább a csodálkozás, a megdöbbenés aktusára vonatkozó jelentéssel bír, hiszen háttérében a 'megdöbbenet' (szó szerint: kiüt) értelmű ἐκπλήττω ige áll. Hasonló értelmű a θάμβος is, csak hogy ez főleg költői szövegekben fordul elő, a szónokok korpuszában pedig egyetlen alkalommal sem találjuk meg. A θαῦμα szócsaládja 374 előfordulással tekintélyt parancsol, ám ebből 269-szer ismét a csodálkozás aktusát kifejező θαυμάζω ige származékait találjuk, 74 elem esetében pedig a csodálatraméltóságot kifejező θαυμαστός-t és egyéb mellékneveket.

Maga a θαῦμα főnév (és az ebből képzett θαυματοποιία) mindössze hét alkalommal szerepel a teljes szónoki korpuszban, és egy kivétellel¹³ ezek már nem a csodálkozásra, hanem a meghökkentést célzó teljesítmények, bűvészszerűk, tehát „csodák” megjelölésére szolgálnak, jobbra markánsan pejoratív jelentésárrnyalattal. Isokratés három ízben is

¹¹ Ezek a δεινός alap-, közép- és felsőfokú, ill. adverbiális alakjai, a δεινότης főnév, valamint a δεινοπαθών, a πάνδεινος és a υπέρδεινος összetételek. A szavak előfordulását minden esetben a *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) adatbázis segítségével ellenőriztem az attikai szónokok szövegkorpuszára vonatkozóan.

¹² Többnyire inkább negatív, de olykor pozitív értelemben. Lásd pl. Lys. 12,86; Isok. 21,5; Dém. 22,66; Aisch. 2,43. További locusokhoz lásd J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, 1989, 106.

¹³ Andokidész ugyanis szintén a csodálkozás kifejezésére használja a főnevet: „Τοῦτὶ τοίνυν τὸ μέγα καὶ δεινὸν πάρεστιν ὑμῖν ὁρᾶν τοὺς μὲν ἤδη πράττοντας, τοὺς δὲ τάχα μέλλοντας· καὶ μοι μέγιστον θαῦμα παρέστηκε, τί ποτε οὗτοι οἱ ἄνδρες δεινῶς οὕτως περικάνονται, εἰ τι ὑμᾶς χρητὶ ἀγαθὸν ἐμοῦ ἐπαυρῆσθαι.” (And. 2,2)

szembeállítja a helyes törekvésekkel θαυματοποιία-t, azaz a meghökkentésre, elkápráztatásra törekvő igyekezetet.¹⁴

A listánkon szereplő utolsó elem, a τέρας összetételeit és derivátumait mintegy tucatnyi alkalommal találjuk meg a szónoki szövegekben. Maga a τέρας már az eposzok nyelvében is sűrűn előforduló szó, és általában ’az istenektől származó csodajel’, ’baljós előjel’ értelemben áll, ritkábban egyes számban (τέρας), gyakrabban többes számban (τέρατα vagy τέρεα). Például ilyen jeleket küldenek az istenek, miután Odysseus társai botorul levágják és megsütik Hélios marháját:

„Adtak az istenek ám tüstént csodajelt (*teraa*), nem is egyet:
megmozdultak a bőrök, a nyárson bőgtek a húsok,
sült és nyers darabok, mint élő barmok izegtek.”¹⁵

Az eposzokban igen sűrűn jutnak szerephez ezek a csodajelek. Rendszerint avatott szakemberre, jósra van szükség ahhoz, hogy pontosan értelmezze őket, de kivétel azért akad: amikor a trójaiak éppen arra készültek, hogy áttörjenek az achaiok táborát védő falon és felgyűjtsák hajóikat, hirtelen jelet láttak: egy sas húzott el fölöttük, karmában tartva zsákmányát, egy tekergőző kígyót. A sas azonban nem bírta a kígyóval, hanem elengedte, ezért a trójai Polydamas, Hektór barátja úgy értelmezte a jelet, hogy óvatosnak kell lenni és nem szabad berontani a görögök táborába, ha nem biztosított a visszavonulás útja, majd hozzáteszi:

„Így ítélne a jós, akinek szíve ért a csodákhoz (*teraón*)
biztosan, és kinek intelmére figyelmez a nép is.”¹⁶

A csodás jelek értelmezésének professzionalizálódását jól mutatja a leghíresebb görög jós, Teiresias beszélő neve is, amely az etimológiai

¹⁴ Θαυματοποιία (’meghökkentés’): Isok. 10,7; 12,78; 15,269; θαύματα (’cirkuszi látványosságok’, benne idomított állatokkal): Isok. 15,213; Aisch. 3,167 (lásd alább). Említést érdemel még a szintén erősen pejoratív árnyalatú θαυματοποιός (’bűvész’, Dém. 2,19).

¹⁵ τοῖσιν δ’ αὐτίκ’ ἔπειτα θεοὶ τέρατα προῦφαινον / εἶρπον μὲν ῥινοὶ, κρέα δ’ ἄμφ’ ὀβελοῖσ’ ἐμεμύκει, / ὀπταλέα τε καὶ ὠμά· βοῶν δ’ ὥς γίνετο φωνή. (Od. 12,394–396, ford. Devecseri G.)

¹⁶ ὧδέ χ’ ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ / εἰδείη τεράων καὶ οἱ παιθοῖατο λαοί. (Il. 12,228–229, ford. Devecseri G.)

szótárak egybehangzó tanúsága szerint a *teras* szó metrikai okokból megnyújtott *teiras* alakjából származik.¹⁷

Már az epikus nyelv ismeri a *teras* szónak egy másik, ritkábban használt értelmét is: 'szörny'. Az Athéné pajzsán ábrázolt Gorgóftól nevezi egy alkalommal az Ilias *teras*nak,¹⁸ a homérosi Apollón-himnusz pedig megemlékezik arról, ahogy Létó és Zeus gyermeke megölte a hatalmas sárkányt (δράκαιναν ... μεγάλην), e vad szörnyet (τέρας ἄγριον – *h. Ap.* 302). Az eposzok utáni századok görög irodalma ismerte és alkalmazta a *teras* mindkét értelmét prózában és költészetben egyaránt: a szó jelölhetett csodás előjelet Hésiodosznál (*Th.* 744), Pindarosnál (*Ol.* 13,73), Hérodotosnál (4,28; 6,98; 7,57; 8,37) és Xenophónnál (*Mem.* 1,4,5) is,¹⁹ de állhatott 'szörny' értelemben a három nagy tragikusnál (*A. Pr.* 354, *S. Tr.* 1098, *E. Ph.* 806, *Hipp.* 1214, 1247) és a komédiaszerző Antiphanésnél (*Fr.* 170 Kassel/Austin). A prózaszerzők kifejezetten a fejlődési rendellenességgel születetteket (a 'szörnyszülötteket') nevezik így: *Pl. Cra.* 393b, 394a, *Arist. GA* 769b.30, 773a.3.

Mindezek mellett (és talán részben e fentiek eredményeképpen) kialakult a *teras* szó köznyelvi, idiomatikus értelme is, amelyet legtisztábban Platón rögzült kifejezésében érhetünk tetten: ez a τέρας λέγειν, ami annyit tesz: 'szörnyen furcsa dolgot mondani'.²⁰ A *teras* tehát itt valami hátborzongatóan különös dolgot jelöl, ami mindig a beszédaktushoz kapcsolódik, hiszen ezt a *terast* sosem látják, hanem mindig mondják. Ez az értelem azonban bizonyosan nem Platón nyelvújítása, hiszen már az aristophanési komédia nyelvében kitapintható, hogy a τέρας-ból továbbképzett alakok mindig valami furcsa, csodálatos, netán hamis dolgok hangoztatását jelentik – a *scholionok* legalábbis rendre a hazugsággal kötik össze ezeket a kifejezéseket. Az alábbi derivátumok kerülnek elő Aristophanésnél:

τερατεία (a csodálatos vagy hihetetlen dolgok mondogatása, *Ar. Nu.* 318, cf. *schol. ad loc.*)

¹⁷ Beekes (2010) 1468 (s.v. τέρας).

¹⁸ ἐν δὲ τῇ Γοργεῖνι κεφαλῇ δεινοῖο πελώρου / δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο. *Il.* 5,741–742.

¹⁹ Aristophanés is sokszor használja a *teras* főnevet 'csodás jel' értelemben, pl. *Ar. Ra.* 1342.

²⁰ *Pl. Hp. Ma.* 283c: τέρας λέγεις καὶ θαυμαστόν. Vö. *Tht.* 163d, *Men.* 91d.

τεράτευμα (a hamis ürügyek szörnyülködő hangoztatása, Ar. *Lys.* 762, cf. schol. ad loc.)

az igévé képzett τερατεύομαι (rémeket / rémképeket beszél, Ar. *Eq.* 627; hatalmas / felfűjt dolgokat mond, Ar. *Ra.* 834, cf. schol. ad loc.)

Az attikai szónokok, mint láttuk, igen ritkán használták a *teras*-t vagy a belőle képzett szavakat: a *TLG* segítségével mindössze 12 vagy 13 találatot kapunk.²¹ Ezen találatok többsége derivátum (τερατεύομαι, τερατεία, τερατώδης), amelyek mind magukon viselik az imént említett „szóbeliség” nyomait, azaz valamilyen furcsa, hihetetlen vagy hazug dolog elbeszélésére utalnak. Isokratés például így kezdi *Panathénaikos* beszédét: „fiatal koromban úgy döntöttem, nem írok olyan mesés beszédek, amelyek csodás és hazug elbeszélésekkel vannak teli...”²² A 21 beszédből és 9 levélből álló, terjedelmes isokratési korpusz mellett szinte eltölpül Aischinés ránk maradt életműve (3 törvényszéki beszéd), nála mégis hét ízben szerepelnek a *teras* szócsaládjának elemei. Azt tehát leszögezhetjük, hogy ha volt attikai szónok, aki kedvelte a *teras* kifejezést és származékait, akkor Aischinés volt az. A következőkben sorra vesszük, milyen jelentésben állnak e szavak nála.

A *teras* főnév egy ízben szerepel, amikor a Koszorú-perben Ktésiphón ellen mondott beszédében a delphoi *amphiktyonia* eskütételéről szól (110–111. szakasz). Az *amphiktyónok* úgy vélték, nem elég az eskü, „hanem hatalmas erejű, baljós átkot is mondtak magukra”, és megfogadták Apollónnak, Artemisnek, Létónak és Athénának, hogy ha nem tartanak be fogadalmukat, „akkor földjük ne hozzon termést, az asszonyok pedig ne szüleikre hasonlító gyermekeket szüljenek, hanem

²¹ A bizonytalanság oka, hogy Isokratés egyik szöveghelyén vitatott olvasatként szerepel a τερατολογία összetétel. Isokratésnál tehát négy vagy öt (15,269 (?), 285; 12,1; 12,77; 10,27), Aischinésnél hét (1,94; 2,11, 49, 98, 153; 3,111, 160; részletesen lásd alább), Hypereidésnél egy (*In Dem.* 17) előfordulásunk van.

²² Νεώτερος μὲν ὢν προηρούμην γράφειν τῶν λόγων οὐ τοὺς μυθώδεις οὐδὲ τοὺς τερατείας καὶ ψευδολογίας μεστοὺς. Isok. 12,1.

szörnyeket (τέρατα)...²³ E helyen tehát Aischinés nem a 'csodás előjel', hanem a 'szörnyszülött' értelmet használja.

A maradék hat aischinési előfordulás látszólag nem sok újat hoz a korábban Aristophanésnál, Platónnál és Isokratésnál is látott *teras*-derivátumok használatához képest: a *τερατούμαι* ige és a *τερατεία* főnév csodás vagy hazug dolgok elbeszélésére vonatkozik.²⁴ Ha azonban közelebbről is megvizsgáljuk e hat aischinési locust, akkor felfigyelhetünk a bennük rejlő közös mozzanatra: Aischinés minden alkalommal a nagy politikai rivális Démosthenés jellemét, viselkedését, néhol pedig éppenséggel a beszédmódját jellemzi e szavak használatával.

Aisch. 1,94: „nagy csodálkozva (ἀποθαυμάζων) és hetet-havat összehordva (τερατευόμενος) járkál föl-alá az agorán...”²⁵

Aisch. 3,160: „Miután meghalt Philippos, Alexandros pedig átvette a hatalmat, Démosthenés már megint elkezdett csudákat összehordani (τερατευόμενος): szentélyt alapított Pausanias tiszteletére, és ezzel gyanúba keverte a *bulét*, hogy a kedvező hírek miatt mutat be áldozatot, aztán Alexandrost 'Margités' gúnynévvel illette...”²⁶

²³ Aisch. 3,110–111: Καὶ οὐκ ἀπέχρησεν αὐτοῖς τοῦτον τὸν ὄρκον ὁμόσαι, ἀλλὰ καὶ προστροπὴν καὶ ἄρὰν ἰσχυρὰν ὑπὲρ τούτων ἐποιήσαντο. Γέγραπται γὰρ οὕτως ἐν τῇ ἀρχῇ, 'εἴ τις τὰδε' φησὶ 'παρβαίνοι ἢ πόλις ἢ ἰδιότης ἢ ἔθνος, ἐναγής' φησὶν 'ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς καὶ Ἀθηνᾶς Προνοίας.' Καὶ ἐπεύχεται αὐτοῖς μῆτε γῆν καρπὸς φέρειν, μῆτε γυναικας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα, ἀλλὰ τέρατα...

²⁴ Ezeknek igazán frappáns és egységes fordítása nem könnyű feladat. Sok esetben a 'hetet-havat összehord' kínálkozik, amelynek még a hangzása is hasonlít a *τερατεύεται* alakhoz (a [t]-hangok miatt), ez azonban magyarul inkább az elmondottak összevisszaságát emeli ki, mintsem csodás és hihetetlen voltukat. Olykor ezért más fordításhoz folyamodtam.

²⁵ Aisch. 1,94: ἀποθαυμάζων οὖν περιέρχεται καὶ τερατευόμενος κατὰ τὴν ἀγορὰν εἰ ὁ αὐτὸς πεπórνευται τε καὶ τὰ πατρῶα κατεδήδοκεν.

²⁶ Aisch. 3,160: Ἐπειδὴ δ' ἐτελεύτησε μὲν Φίλιππος, Ἀλέξανδρος δ' εἰς τὴν ἀρχὴν κατέστη, πάλιν αὖ τερατευόμενος ἱερὰ μὲν ἰδρύσατο Πανσανίου, εἰς αἰτίαν δὲ εὐαγγελίων θυσίας τὴν βουλὴν κατέστησεν, ἐπωνυμίαν δ' Ἀλεξάνδρῳ Μαργίτην ἐτίθετο... II. Philippos makedón királyt Kr. e. 336-ban gyilkolta meg Pausanias nevű testőre. Margités az azonos című, töredékesen ismert gúnyeposz hírhedetten ostoba főszereplője.

Aisch. 2,11: „Nos, ha egy ember ilyen vakmerő és csuda dolgokat (τερατείαν) hord össze, akkor nem könnyű szóról szóra felidézni mindazt, ami elhangzott...”²⁷

Aisch. 2,49: „Mindnyájunk után utolsóként Démosthenész is kiállt. Szokása szerint hatásos pózokat öltött (τεραπευσάμενος ... τῷ σχήματι), megvakarta a fejét, aztán látva, hogy a népgyűlés helyesli és elfogadja szavaimat, azt mondta...”²⁸

Aisch. 2,98: „ez az alak egy szemernyi igazságot sem beszél, hanem szüntelenül hazudik, és mivel semmi sincs, amivel igazán vádolhatna, ezért hetet-havat összehord (τεραπεύεται).”²⁹

Aisch. 2,153: „Végsőkéig menő közéleti összecsapást vívok egy szemfényvesztő gazemberrel, aki még véletlenül sem volna képes egyetlen igaz szót is szólani. Valahányszor hazudik, beszédének kezdetén esküt tesz rezzenéstelen tekintettel, aztán nemcsak úgy beszél sosem volt dolgokról, mintha léteznének, hanem még azt is megmondja, hogy mely napon történtek. Aztán hazug módra bedobja valakinek a nevét, mintha az illető jelen lett volna, így próbálja utánózni az igazmondókat. Az az egy szerencsénk van nekünk, ártatlanoknak, hogy trükkös természetéhez (πρὸς τῇ τερατείᾳ τοῦ τρόπου) és remek beszélőkéjéhez képest nem sok ész jutott neki.”³⁰

²⁷ Aisch. 2,11: Πρὸς δὴ τοσαύτην τόλμαν καὶ τερατείαν ἀνθρώπου χαλεπὸν καὶ διαμνημονεύσαι τὰ λεχθέντα καθ’ ἕκαστα...

²⁸ Aisch. 2,49: Ἐφ’ ἅπασι δ’ ἡμῖν ἀνίσταται τελευταῖος Δημοσθένης, καὶ τεραπευσάμενος, ὥσπερ εἴωθε, τῷ σχήματι καὶ τρίψας τὴν κεφαλὴν, ὁρῶν ἐπισημαίνόμενον τὸν δῆμον καὶ δεδεδεγμένον τοὺς παρ’ ἐμοῦ λόγους...

²⁹ Aisch. 2,98: ... οὐθ’ οὗτος οὐδὲν ἀληθὲς εἶπεν, ἀλλὰ ψεύδεται καὶ κατηγορεῖν οὐδὲν ἀληθὲς ἔχων τεραπεύεται.

³⁰ Aisch. 2,153: Συμπέπλεγμαι δ’ ἐν τῇ πολιτείᾳ καθ’ ὑπερβολὴν ἀνθρώπων γόητι καὶ πονηρῷ, ὃς οὐδ’ ἂν ἄκων ἀληθὲς οὐδὲν εἶποι. Ἡγεῖται δ’ ὅταν τι ψεύδεται τῶν λόγων ὄρκος κατὰ τῶν ἀναισχύντων ὀφθαλμῶν, καὶ τὰ <μη> γεγενημένα οὐ μόνον ὥς ἔστι λέγει, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ φησι γενέσθαι καὶ προστίθῃσιν τινος ὄνομα πλασάμενος, ὥς ἔτυχε παρὼν, μπιούμενος τοὺς τάληθι λέγοντας. Ἐν δὲ εὐτυχούμεν οἱ μὴδὲν ἀδικοῦντες, ὅτι πρὸς τῇ τερατείᾳ τοῦ τρόπου καὶ τῇ τῶν ὀνομάτων συνθέσει νοῦν οὐκ ἔχει.

Ha azt mondjuk, hogy a τέρας-szócsalád származékaival Aischinés hazugnak próbálja beállítani ellenfelét, akkor ezzel nem sok újat állítotunk. Ha a beszédek életbe ágyazottsága ezt nem tenné világossá (hiszen nagy tétért vívott politikai küzdelem folyik Aischinés és Démosthenés között mindhárom perben),³¹ a kontextus akkor is árulkodó: Aischinés hazug gazembernek akarja ábrázolni Démosthenést. De vajon nem sugall-e mást is Aischinés a τέρας-szócsalád használatával? Szerintem igen.

Felfigyelhetünk egyrészt arra, hogy egy alkalommal nemcsak Démosthenés beszédére, szavainak furcsaságára, hihetlenségére vonatkozik a τερατεύομαι ige, hanem kifejezetten a testtartására ill. mozdulataira: „Mindnyájunk után utolsóként Démosthenés is kiállt. Szokása szerint hatásos pózokat öltött (τεραπευσάμενος ... τῷ σχήματι), megvakarta a fejét.” (Aisch. 2,49) Jó volna persze látni, hogy milyenek is lehettek Démosthenés furcsa mozdulatai, de képi ábrázolás hiányában be kell érniünk Aischinés egyéb megjegyzéseivel, amelyet a szónokok testtartásaira és mozdulataira tesz. A Timarchos elleni beszédben kárhoztatja saját korának szónokait karjuk, (ill. Timarchos esetében) felsőtestük felfedése miatt, és Solón salamisi szobrát állítja példaképül hallgatósága elé, amelyen a nagy törvényhozó karját elfödve szónokol.³² Démosthenés szószéki mozdulataira ráadásul még a Ktésiphón elleni beszédben is tesz egy epés megjegyzést:

„Hát nem emlékeztek [Démosthenés] tisztátalan és hiteltelen szavaira? Nem is tudom, hogy bírtátok végighallgatni! Hát vasból vagytok ti?! Elétek lépett és így beszélt: 'Valakik a városunkat szüretelik! Alattomosan elvágták a nép inait, bevarrtak minket, mint egy szőnyeget, beszorítanak, mint egy tűt!' Hát mik ezek, te róka? Szavak vagy szemfényvesztés? (ῥήματα ἢ θαύματα;) Aztán miközben megint körbe-körbe tekerget-

³¹ Aischinés és Démosthenés másfél évtizedes politikai küzdelméhez áttekintően: Bajnok (2017) 36–45.

³² Aisch. 1,25–26. Démosthenés azonban megjegyzi, hogy Solón említett szobra egyáltalán nem mérvadó a régi szokások nagyszerűségére vonatkozóan, mivel a salamisiak szerint a szobor még ötven éves sincs, Dém. 19,251.

ted magad a szószéken, azt mondogattad, miként szálltál szembe Alexandrosszal...”³³ (Aisch. 3,166–167)

Vélhetőleg a különös szavak használata és a „körbe-körbe tekergőzés” (ahogy Aischinés állítja) Démosthenés sajátos és impulzív előadói eszköztárának kellékei voltak.³⁴ Ugyanezt a jelenséget világítja meg „a másik oldalról” az a Cicerónál (és másoknál is) fennmaradt anekdota, amelyben megkérdezik Démosthenést, hogy mi az ékesszólás három legfontosabb része, ő pedig mindhárom helyen az előadásmódot (ὁπόκρισις, *actio*) nevezi meg.³⁵ Aischinés tehát Démosthenés szavainak és előadásmódjának furcsaságát egyaránt beleérti a τερατεύομαι jelentésébe – természetesen hazugnak tekintve mindkettőt.

Ráadásul nem egyszerű hazudozónak kívánja láttatni nagy ellenfelét, hanem *magos*nak és *goés*nak, azaz veszedelmes varázslónak vagy sarlatánnak, aki csalásaival becsapja hallgatóságát.³⁶ Ebben már Démosthenés sem maradt el messze mögötte: ő is több ízben *goés*nak,³⁷ még gyakrabban *baskanos*nak (’bűbájos alak, varázsló’) nevezi Aischinést.³⁸ Nehéz eldönteni, hogy ezeket a mágia kontextusához kötődő terminusokat (*magos*, *goés*, *baskanos*) pontosan hogyan is értették a szónokok, és hogyan a korabeli hallgatóság. Vajon valóban bűbájossággal vádolta egymást a két nagy szónok politikus, vagy

³³ Aisch. 3,166–167: „Οὐ μέμνησθε αὐτοῦ τὰ μαιρὰ καὶ ἀπίθανα ῥήματα, ἃ πῶς ποθ’ ὑμεῖς, ὧ σιδηροῖ, ἐκαρτερεῖτε ἀκροώμενοι; ὅτ’ ἔφη παρελθόν· ‘ἀμπελουργοῦσί τινες τὴν πόλιν, ὑποτέμνεται τὰ νεῦρα τοῦ δήμου, φορμορραφούμεθα, ἐπὶ τὰ στενά τινες ὥσπερ τὰς βελόνας διεύρουσι.’ Ταῦτα δὲ τί ἐστίν, ὧ κίναδος; ῥήματα ἢ θαύματα; καὶ πάλιν ὅτε κύκλω περιδινῶν σεαυτὸν ἐπὶ τοῦ βήματος ἔλεγες, ὡς ἀντιπράττων Ἀλεξάνδρῳ...”

³⁴ Minderre azonban nemigen figyelnek föl Démosthenés szónoki stílusának ókori és modern kutatói, vö. C. Wooten, Dionysius of Halicarnassus and Hermogenes on the Style of Demosthenes, *AJPh* 110, 1989, 576–588.

³⁵ Cic. *De orat.* 3,213, és sokan mások: Quint. *Or.* 11,3,6; Plut. *Dém.* 7; [Plut.] *Vit. X Orat.* 845b.

³⁶ Aischinés e terminusokat is minden alkalommal Démosthenésre érti: Aisch. 3,137 (οὐδεὶς πώποτε τῶν πάλαι πονηρῶν τοιοῦτος μάγος καὶ γόης ἐγένετο); lásd még Aisch. 2,124, 153; 3,207.

³⁷ Dém. 19,102, 109.

³⁸ Démosthenés 17 ízben használja a βάσκανος vagy βασκανία főnevet, illetve a βασκαίνω igét, ebből 6 alkalommal Aischinésre: Dém. 18,119, 132, 139, 242, 252, 317.

mindössze verbális bunkóként használták e kétségkívül erős kifejezéseket egymás ellen?³⁹

Véleményem szerint mindkettő igaz lehetett egyszerre. A klasszikus athéni demokrácia korából számos bírósági tárgyú átoktáblát ismerünk, kettőn közülük Démosthenés neve is szerepel.⁴⁰ Ez nem azt bizonyítja, hogy Aischinés vagy politikai elvbarátai mágikus eszközökkel próbálták volna megállítani a nagy szónokot, hanem csak azt, hogy a korabeli átlagpolgár számára nem volt teljességgel ismeretlen a varázslás mint a bírósági (és politikai) ügyek befolyásolásának egyik lehetséges eszköze.⁴¹ Ennélfogva, ha Aischinés és Démosthenés ilyen eszközökben szerzett jártassággal vádolták egymást, az valamelyest hihető vádnak tűnhetett a hallgatóság babonásabb része számára. Másrészt e szavakkal azt is sugallhatták a felvilágosultabb bírácoknak, hogy ellenfelük híján van az épkezláb érveknek, ezért sarlatán módjára csalni, hazudozni próbál. Ahogy tehát Aischinés fogalmaz Démosthenésről: „Az az egy szerencsénk van nekünk, ártatlanoknak, hogy trükkös természetéhez (πρὸς τῇ τερατεῖᾳ τοῦ τρόπου) és remek beszélőkéjéhez képest nem sok ész jutott neki.”

Zárásképpen mindössze annyit tehetünk hozzá, hogy ha valaki valódi csodajeleket, *miraculumot* várt az athéni szónokoktól, annak most csalódnia kell.⁴² Egyikük sem használja a *teras* szót és származékait ebben az értelemben. (Többségük semmilyen értelemben és formában sem.) Következetes alkalmazását Aischinésnél találjuk, aki Démosthenés – szerinte – különös, hazug beszédét és viselkedését festi le vele. Talán nem véletlen, hogy néhány évvel később Hypereidész, miután szembe fordult régi harcostársával, Démosthenésszel, az ellene elmondott vádbeszédében éppen így támadta egykori barátját: „hetet-havat össze-

³⁹ Vö. C. Carey, *Aeschines*, Austin, 2000, 210 n. 152.

⁴⁰ J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York – Oxford, 1992, 129–130 (42. dok.) és 145–147 (57. dok.).

⁴¹ Lásd E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007, 187–190.

⁴² Isteni csodajeleket (θεῶν σημεῖα) igen ritkán, de előfordulnak az attikai szónokoknál, lásd Antiph. 5,81; Aisch. 3,130.

hordasz (τερατεύη) és azt hiszed, nem lát át mindenki hangzatos kijelentéseiden?”⁴³ Mintha Aischinést hallanánk...

⁴³ Hyp. Dém. 17. (Horváth László ford.)

VASEVŐ EGEREK

NÉMETH GYÖRGY¹

Seneca, az érzékeny lelkű filozófus az éppen csak elhunyt Claudius császárról kíméletlen hangú pamfletet írt, aminek már a címe is jelezte, hogyan értékelte Nero mostohaapját. A várható *Apotheosis* (Megistenülés) helyett ő ugyanis ezt a címet adta írásának: *Apokolokyntosis* (Tökké válás). A kegyetlen gúnyirat szerint az istenek közé vágó Claudius megérkezett az égbe, és Juppiter Herculest küldte elé, hogy szót értsen a hebegő, reszketeg alakkal. Hercules egy homérosi sorral üdvözölte a császárt:

„Honnan jössz, ki vagy, és hol a városod és a szülőid?”²

Claudius is egy Homéros-idézzel válaszolt:

„Trójából hajtott kikonok földjére a szélvész.”

Csakhogy a Láz felvilágosította Herculest, hogy valójában egy Lugdunumban született igazi gallus áll előtte. Hercules erre elveszítette türelmét, és ráförmedt Claudiusra:

„Ide figyelj – mondta erre Hercules –, hagyd már abba az idéetlenkedést. Olyan helyre jöttél ide, ahol az egerek vasat rágnak. Gyorsabban elő az igazsággal, mert kiverem a fejedből a számárságokat!”³

Hercules rejtélyes megjegyzése (*venisti ubi mures ferrum rodunt*) a vasevő egerekről, és az egész megjegyzés értelmezésének története

¹ ELTE BTK Ókortörténeti Tanszék. ORCID 0000-0001-8708-8102.

² Hom. *Od.* 1,170.

³ Sen. *Apoc.* 7,1. Szilágyi János György fordítása.

ihlette Miroslav Marcovich kiváló tanulmányát.⁴ A szerző emlékeztet rá, hogy Claudius ingyenc hírében állt, így a túlvilág azért tűnhetett számára különösen mostoha helynek, mert ott nemhogy ingyencségek, de még csak egyszerű ételek sincsenek, ezért kényszerülnek az egerek arra, hogy vasat egyenek. Csakhogy a korábbi szakirodalomban, amint Marcovich rámutat, nem kevesebb, mint hét különböző értelmezés született a mondás magyarázatára.⁵

- a) A túlvilág egy másik világ, amelyben még egy kis állatka is veszélyes és félelmetes lehet.
- b) Itt olyan fogságba kerültél, mint az egér az egérfogóban (noha Seneca az egérfogót meg sem említi).
- c) A „Sohaországban” minden fordítva van, mint ahogy elvárnánk.
- d) Ha a félénk egérkéik így viselkednek a túlvilágon, miféle alakok lehetnek Hercules és a többi égilakó?
- e) Gyaros szigetéről írják forrásaink, hogy ott az egerek megették a vasat is.⁶ Gyaros azonban állami börtönként szolgált pl. Tiberius korában, így a vasevés talán arra utal, hogy Claudius egy Gyaroshoz hasonló tömlöcbe jutott.
- g) A mondás csak annyit sugall, hogy Claudius egy vad helyre jutott.⁷

Marcovich tehát a korábbiaktól eltérően Claudiusra, az éhen maradó ingyencre vonatkoztatja a mondást. Ugyanakkor egyértelműen leszögezi, hogy a vasevő egereket emlegető indiai mese a *Pancsatantrában*

⁴ M. Marcovich, Ubi mures ferrum rodunt, *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 120, 1977, 85–89. Megjegyezném, hogy maga a vasevő szó, görögül σιδηροφάγος, mindössze kétszer fordul elő, egyszer egy arsoíei papiruszon, mint egy reszelő jelzője (ῥινη σιδηροφάγος, F. Krebs, *Berliner Griechischer Urkunden*, I, Berlin, 1895, 40), egyszer pedig egy alkimista töredékben (τοῦτο καὶ μαρμάρων σιδηροφάγων δουλεύει γένη καὶ ὑποτάσσεται), vö. M. Berthelot – C. É. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 2., Paris, 1888, 344.

⁵ Marcovich (1977) 85–86. Ugyancsak összefoglalja a korábbi magyarázatokat W. H. Alexander, A note on Seneca Apocolocyntosis VII. 1., *CPh*. 30, 1935, 350–352.

⁶ Pl. Aelian. *de nat. anim.* 5,14.

⁷ W. H. Alexander (1935) 352.

semmiféle kapcsolatban sem áll a görög és római elképzelésekkel.⁸ A mese szerint egy céhmester jó áron eladta a nála letétbe helyezett vas mérleget, és a gazdájának később azt állította, hogy az egerek megették. Ebben az esetben senki sem gondolta azt, hogy az egerek valóban megeszik a vasat, ez csak a tolvaj céhmester hazugsága volt, és a mese végén kiderül az igazság: nem az egerek ették meg a vasat. Az *adynaton* ebben az esetben nem az volt, hogy az egerek vasat rágnak, hanem az, hogy az egész mérleget felfalták. Marcovich szerint ugyanis abban, hogy az egerek vasat rágnak, semmi csodálatos sincs, ez nem egy *adynaton*, hanem egyszerű biológiai tény.⁹ Az egereknek és a patkányoknak kemény tárgyakat kell rágniuk, hogy fogaikat megfelelő méretűre koptassák. Ezért rágcsálnak folyamatosan, ahogyan antik forrásaink is említik, vasat, ólmot, ezüstöt és aranyat.

A 20. századi szakirodalomból még két tanulmány helyezi a vasevő egereket a középpontba. Dirk Kuijper arra hívta fel a figyelmet, hogy az 1891-ben publikált, papiruszon fennmaradt héróndasi *Mimiambus*okban szintén szerepel a vasevő egér motívuma.¹⁰

„Komisz vagy, Kottalos, rólad dicsérő szó
nem eshetik még ott sem,
hol patkány rágja össze a vasat s mindent.”¹¹

Kuijper szerint az egereket, mint a lovakat a zablával, úgy kell megfegyelmezni azon a szörnyű helyen, amivel Kottalost megfenyegetik. Vagyis a patkány vagy az egér nem egyszerűen vasat rág, hanem a

⁸ Aarne-Thompson-Uther típus: 1592. Az egerektől megevett vasmérleg című mese magyar fordítása megtalálható Vekerdí J. (szerk.), *Mesefolyamok óceánja I.*, Budapest, 1982, 95–98.

⁹ M. Marcovich (1977) 87. A 14. jegyzetben még a híres biológust, Alfred Brehmet is idézi: „Sogar die Bleirohre der Wasserleitung nagen sie durch (sc. die Wanderratten) ... Landois erhielt mehrfach solche Fraßstücke für das Museum in Münster.”

¹⁰ D. Kuijper, Ubi mures ferrum rodunt, *Mnemosyne* 18, 1965, 64–71. A papirusz első publikációja F. G. Kenyon, *Classical Texts from Papyri in the British Museum*, London, 1891: ἀλλ' εἰς πονηρός, Κότταλε, ὥ<ς>τε καὶ περνάς / οὐδεὶς σ' ἐπαινέσειεν, οὐδ' ὅκου χῶρης / οἱ μὲς ὁμοίως τὸν σῖδηρον τρώγουσιν.

¹¹ Gáspár Endre fordítása. Vö. I. C. Cunningham, *Herodas Mimiambi*, Oxford, 1971, 3. mimus 76.

szájába kényszerített zablát. Ezt a véleményt azonban a szerzőn kívül a későbbiekben más nem osztotta, olyannyira nem, hogy még Marcovich sem utal rá a vasevő egerek különféle értelmezéseit felsorolva.

John Theophanes Papademetriou egy újjörög közmondás (a légy vasat eszik, a moszkító acélt)¹² eredetét vizsgálja, és végső soron a vasevő egér motívumára vezeti azt vissza.¹³ A tanulmány legfontosabb hozadéka, hogy felsorolja a mondás lehetséges értelmezéseit.

A csoport

1. Erőforrásokra, eszközökre van szükség.
2. Nehézségek.
3. Nehéz időkben mondják, amikor nagy a hiány a szükséges dolgokban.

B csoport

1. Fenyegetés.
2. Félelmetes dolgok fognak történni.
3. Veszély.
4. Nagy felfordulások idején.
5. Ha nagy események bekövetkezése várható, pl. „ha jön a háború, a légy vasat fog enni”.
6. Makacs, konok, önfejű módon.
7. Ironikusan olyan emberekről, akik a lehetetlenre vágynak.

Minden említett tanulmány utal további auctorhelyekre, de eddig még senki sem gyűjtötte össze valamennyit, és, bár a vasevő egerek értelmezésében nagyon eltérő álláspontok jelentek meg, valójában senki sem vetette fel, hogy nem biztos, hogy minden esetben ugyanaz a fordulat jelentése. Pedig az újjörög mondás tág értelmezési horizontja alapján számíthatunk rá, hogy az ókori vasevő egerek is jelenthettek kontextusuknál fogva különböző dolgokat.

¹² Τρώ(γ)ει ἡ μύγα σίδηρο καὶ τὸ κοινούπι ατσάλι.

¹³ P. J. Theophanes, The mutations of an Ancient Greek proverb, *Revue des Études Grecques*, 83, 1970, 94–105.

A motívum a Kr. e. 5. századtól a Kr. u. 3. századig folyamatosan kimutatható a görög és a római irodalomban. Az alábbi szerzők utaltak legalább futólag a vasevő egerekre:

Kr. e. 5. sz.	Hérodotos
Kr. e. 4/3. sz.	Theophrastos, Ps. Aristotelés
Kr. e. 3. sz.	Hérondas, Antigonos Paradoxographos
Kr. e. 2. sz.	Hérakleidés Lembos
Kr. e. 1. sz.	Cicero
Kr. e./Kr. u. 1. sz.	Livius
Kr. u. 1. sz.	Plinius Maior
Kr. u. 2. sz.	Plutarchos
Kr. u. 3. sz.	Claudius Aelianus

Hérodotos a 2. könyvben ír az egerek egyiptomi pusztításáról. „Ezután Héphaistos főpapja, név szerint Séthos lett a király. Ő mellőzte és fölényesen háttérbe szorította az egyiptomi harcosokat, mintha nem is volna rájuk szüksége, és minden tekintetben gyalázatosan bánt el velük. Elvette földjüket, az előző királyoktól ugyanis fejenként tizenkét arura kiváló termőföldet kaptak. Idő múltán azonban az arabok és assyrok királya, Sanacharibos nagy sereggel Egyiptomra támadt, s az egyiptomi harcosok nem akartak segíteni az uralkodónak. A szorult helyzetben a tanácstalan főpap a szentélybe ment, és jajgatva elpanaszolta a szobor előtt a fenyegető szerencsétlenséget. Szavai közben álmom szállt rá és látomást látott: hozzá lépett az isten, és biztatta, hogy vonuljon csak az arab sereg ellen, nem fogja baj érni, mert ő maga fogja megsegíteni. A főpap felvidult az álomlátástól, maga mellé vette azokat az egyiptomiakat, akik támogatták, és Egyiptom kapujában, Pélusionnál tábor ütött. A harcosok közül azonban egyetlenegy sem csatlakozott hozzá, serege szatócsokból, kézművesekből, a piaci népből állt. Alighogy megérkeztek táborukba, egy éjjel mezei egerek lepték el az ellenség táborát, szétrágtak mindent, tegzet, nyilat, még a pajzsfogókat is, úgyhogy az ellenség másnap megfutamodott, s a fegyver nélkül maradt katonák közül sokan elestek. Héphaistos templomában ma is látható a király

kőszobra, kezében egérrel, s a szobron ez a felirat olvasható: – Nézz rám, és töltsön el az istenfélelem!”¹⁴ Ezzel a történettel Trencsényi-Waldapfel Imre is foglalkozott röviden, de úgy tűnik, nem ismerte a vasevő egerek történetét, ezért feltételezte, hogy az egerek csak a fegyverek ehető részeit dézsmálták meg: „(az egér) kárt tehet a megrágható ipari termékekben, használati eszközökben is, így a fegyverek szerves eredetű alkatrészeiben (íj idegje, szíjak), mint ahogy Hérodotos ... szerint Szanherib seregét tette harcképtelenné.”¹⁵

Theophrastos *A tömegesen felbukkanó állatokról* szóló munkája csak Phótiós kivonatában maradt fenn: „Azt mesélik, hogy az egerek a vasat és az aranyat is felfalják. Ezért vágják fel őket, akik az aranybányában dolgoznak, hogy kinyerjék az aranyat.”¹⁶ Pseudo-Aristotelész azt is megnevezi, kik voltak az egereket felvágó bányászok, nevezetesen a pontoszi chalypsok: „Mondják, hogy Ciprus szigetén az egerek vasat esznek. Azt is mesélik, hogy a chalypsok, akik egy félreeső szigetcskén élnek, sok egérből szedik össze az aranyat. Úgy tűnik, ezért vágják föl a fémbányákban talált egereket.”¹⁷ Ezekben a történetekben keveredik a vasevő egerek és az aranyásó hangyák motívuma.¹⁸

A Kr. e. 3. századból származnak Hérondas már idézett szavai, és Antigonos Paradoxographos értesülései: „Karystia és Andria vidéké-

¹⁴ Hérodotos 2,141. Muraközy Gyula fordítása. Az egerekre vonatkozó mondat: αὐτοῖσι ἐπιχρθέντας νυκτὸς μὴς ἀρουραίους κατὰ μὲν φαγεῖν τοὺς φαρετρεῶνας αὐτῶν, κατὰ δὲ τὰ τόξα, πρὸς δὲ τῶν ἀσπίδων τὰ ὄχανα.

¹⁵ Trencsényi-Waldapfel I., Apollón Smintheus, *AntTan*, 9, 1962, 171–190.

¹⁶ R. Henry, Photius: *Bibliothèque*, VIII., Paris, 1977, 278, 527b: Ὅτι οἱ μύες ἱστοροῦνται καὶ σίδηρον κατεσθίειν καὶ χρυσίον· διὸ καὶ ἀνατέμνοντες αὐτοὺς οἱ ἐν τοῖς χρυσεῖοις τὸν χρυσὸν ἀνιμῶνται.

¹⁷ Ps. Aristot. *Mirabil. auscultat.*, 25 (24): Ἐν Κύπρῳ τῇ νήσῳ λέγεται τοὺς μύς τὸν σίδηρον ἐσθίειν. φασὶ δὲ καὶ τοὺς Χάλυβας ἐν τινι ὑπερκειμένῳ αὐτοῖς νησιδίῳ τὸ χρυσίον συμφορεῖσθαι παρὰ πλειόνων. διὸ δὴ καὶ τοὺς ἐν τοῖς μετάλλοις ἀνασχίζουσιν, ὥς ἔοικεν.

¹⁸ Karsai Gy., Az aranyásó hangyák története, *AntTan*, 25, 1978, 99–105; Gátas J., Hérodotos és az aranyásó hangyák, *Vallástudományi Szemle*, 4, 2008/3, 87–96.

nek közelében van egy sziget, amit Gyárosnak neveznek. Ott az egerek keresztülragják a vasat.”¹⁹

A Kr. e. 2. századi alexandriai diplomata, Hérakleidész Lembos Kleónaiba helyezi a vasevő egereket a chalkisiek államáról szóló fejezetében: „Az Athós félszigeten fekvő Kleónait azok a chalkisiak alapították, akik az egerek miatt elhagyták Elymniost. Ezek az egerek, mint mesélik, mindenüket felfalták, még a vasat is.”²⁰

A római irodalomba forrásaink szerint Cicero vezeti be a vasevő egerek motívumát, igaz, az esemény, amiről beszámol, jóval korábbi, mivel a marsus háború Kr. e. 90–88 között dúlt. „A marsus háború előtt – ahogy elmondtad – Lanuviumban az egerek megrágták a pajzsokat, a haruspexek pedig ezt a legvészesebb előjelnek minősítették.”²¹ Ebből a történetből is látszik, hogy a hérodotosi híradás sem korlátozódhatott a vas és bőr alkatrészek megrágására. Az ókori pajzsok alapja ugyan valóban fából volt, de azt bronz- vagy vaslemezrel vonták be. A fa megrágása aligha lehetett volna kedvezőtlen előjel.

Titus Livius a második pun háború időszakából, Kr. e. 208-ból említi az ezúttal aranyat evő egereket: „A praetorok elutaztak provinciájukba; a consulokat visszatartotta a vallásos aggodalom, mert egész sor csodajelről érkezett jelentés, s az áldozatoknál sem mutatkoztak kedvező előjelek. Campaniából az a hír érkezett, hogy két szentélyt, Fortunáét és Marsét s jó néhány síremléket villámcsapás ért; Cumaeban az egerek – mert a babonás gondolkodás ennyire isteni intést lát a legkisebb apróságban is – megrágták a Iuppiter-szentély aranydíszítéseit; Casinumban roppant méhraj ereszkedett le

¹⁹ Τῆς δὲ Καρυστίας καὶ τῆς Ἀνδρίας χώρας ἐστὶν πλησίον νῆσος, ἡ καλουμένη Γύαρος· ἐνταῦθα οἱ μύες διατρώγουσιν τὸν σίδηρον. Antigonos Paradoxographos, *Historiarum mirabilium collectio*, A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano, 1965. 18a.

²⁰ Heracl. Lemb. 62: κατόκισαν δὲ καὶ Κλεωνᾶς Χαλκιδεῖς οἱ ἐν τῇ Ἀθῷ ἐξαναστάντες ἐξ Ἐλυμνίου, ὥς μὲν μυθολογοῦσιν ὑπὸ μῶν, οἱ τὰ τ' ἄλλα κατήσθιον αὐτῶν καὶ τὸν σίδηρον.

²¹ Cic. *de div.* 2,59: *Ante vero Marsicum bellum quod clipeos Lanuvii, ut a te dictum est (1,99), mures rosissent, maximum id portentum haruspices esse dixerunt.* Hoffmann Zsuzsanna fordítása.

a forumra; Ostiában villámcsapás érte a várfalat és a várkaput; Caereben egy keselyű röptül be Iuppiter szentélyébe; Vulsiniiban a tó vértől áradt. E csodajelek miatt egynapos könyörgést tartottak.”²² Ugyanebben a háborúban, Kr. e. 203-ban tűnnek fel az aranyat meg-evő egerek és hollók: „Sok helyről jelentettek csodajeleket, s ezek az emberek lelkében ismét felkeltették a babonás rettegést. Úgy vélték, hogy a hollók csőrükkel nemcsak leszaggatták, de meg is ették a Capitolium aranydíszzeit; Antiumban az egerek szétrágtak egy nagy aranykoszorút; Capuában teknősbékák roppant tömege bukkant fel a földeken, és senki se tudta, hogyan kerültek oda; Reatében ötlábú csikó jött a világra; Anagnióban először elszórt tűzcsíkok tűntek fel az égen, majd hatalmas tűzcsóva lobbant fel; Frusinonében a napot keskeny udvar vette körül, majd ez a gyűrű hirtelen megnövekedve kívülről elfedte a napkorongot; Arpinumban a sík területen lesüllyedő földben mély katlan támadt. S mikor az egyik consul az első áldozati állatot levágta, a májon hiányos volt a fejrész. E csodajeleket nagyobb áldozati állatokkal engesztelték ki, s a pontifexek testülete kijelölte az isteneket, akiknek áldozatot kell bemutatni.”²³

Ugyancsak a pun háborúk idejéből származik a Plutarchos által említett csodajel a templomi aranyat megrágcsáló egerekről: „Annál is inkább, mert sok más baljóslatú előjel nyugtalanította; így több

²² Liv. 28,23,2: *praetores in prouincias profecti: consules religio tenebat quod prodigiis aliquot nuntiatis non facile litabant. et ex Campania nuntiata erant Capuae duas aedes, Fortunae et Martis, et sepulcra aliquot de caelo tacta, Cumis – adeo minimis etiam rebus praua religio inserit deos – mures in aede Iouis aurum rosisse, Casini examen apium ingens in foro consedissee; et Ostiae murum portamque de caelo tactam, Caere uolturium uolasse in aedem Iouis, Vulsiniis sanguine lacum manasse. horum prodigiorum causa diem unum supplicatio fuit.* Muraközy Gyula fordítása.

²³ Liv. 30,2,10: *et nouas religiones excitabant in animis hominum prodigia ex pluribus locis nuntiata. aurum in Capitolio corui non lacerasse tantum rostris crediti sed etiam edisse; mures Antii coronam auream adrosere; circa Capuam omnem agrum locustarum uis ingens, ita ut unde aduenissent parum constaret, compleuit; eculeus Reate cum quinque pedibus natus; Anagniae sparsi primum ignes in caelo, dein fax ingens arsit; Frusinone arcus solem tenui linea amplexus est, circulum deinde ipsum maior solis orbis extrinsecus inclusit; Arpini terra campestri agro in ingentem sinum consedit; consulum alteri primam hostiam immolanti caput iocineris defuit. ea prodigia maioribus hostiis procurata; editi a collegio pontificum dei quibus sacrificaretur.*

templomot villámcsapás ért, Iuppiter templomában az egerek megrágták az aranyozást; azt is beszéltek, hogy egy ökor emberi hangon szólalt meg, és egy elefántfejű csecsemő született.”²⁴ Nemcsak külső ellenség ellen vívott háború jele lehetett az aranyevő egér, hanem Sulla polgárháborújában is feltűnt a motívum: „Így a hadijelvények nyele maguktól lánggra lobbant, és a tüzet alig lehetett eloltani; három holló az utca közepén megette fiókáit, s ami még megmaradt belőlük, visszavitte a fészkébe; egerek rágtak meg aranydíszeket az egyik templomban, és mikor a templomszolgák az egyik nőtény egeret egérfogóba csalták, ott ötöt kölykezett, és három fiát rögtön felfalta.”²⁵

Idősebb Plinius is megemlíti a marsus háború csodajelét, de a gyarusi egérinvázióról és az aranyevő egerekről is megemlékezik: „Sokan ebbe a típusba (ti. nem szelíd de nem is vad) sorolják otthonaink lakóit, az egereket is, azt az állatot, amely a közéletet érintő csodás előjelek szempontjából sem alábecsülendő. Amikor Lanuviumban megrágták az ezüst pajzsokat, ezzel előre jelezték a marsus háborút; a hadvezér Carbónak a halálát jövendölték meg azzal, hogy Clusiumnál elrágták a sarujának szíjait. Cyrenaica vidékén többféle fajtájuk él; az egyiknek széles a pofája, a másoknak hegyes, és van, amelyiknek olyan szúrós a szőre, mint a süné. Theophrastus írja, hogy Gyara szigetén, miután a lakosság már elmenekült, az egerek a vasat is elrágták, ami olyan dolog, amit valamiféle ösztöntől hajtva a Chalybes népnél szoktak tenni a kovácműhelyekben; és hogy az aranybányában ezért vágják fel az egerek hasát, és mindig találhatnak benne lopott darabot; ilyen nagyon édes számukra a tolvajlás.”²⁶ Plinius szövegéből érződik, hogy a

²⁴ Plut. *Marcell.*, 28,2. Máthé Elek fordítása.

²⁵ Plut. *Sulla*, 7,2–3.

²⁶ Darab Ágnes fordítása. Plin. *Nat. hist.* VIII 57,221–222: *Quo in genere multi et hos incolas domum posuere mures, haut spernendum in ostentis etiam publicis animal. adrosis Lanuvi clipeis argenteis Marsicum portendere bellum, Carboni imperatori apud Clusium fasceis, quibus in calciatu utebatur, exitium. plura eorum genera in Cyrenaica regione, alii lata fronte, alii acuta, alii irenaceorum genere pungentibus pilis. Theophrastus auctor est, in Gyara insula, cum incolas fugaverint, ferrum quoque rosisse eos, id quod natura quadam et ad C<h>alybas facere in ferrariis officinis. aurariis quidem in metallis*

szerző meglehetősen nagyvonalúan használja az egér kifejezést, mivel leírásában feltehetőleg más rágcsálók is felbukkannak.

Az utolsó ókori szerző, aki hivatkozik a vasevő egerekre, a 3. században élt rhétór, Claudius Aelianus volt. Az állattani érdekességeket tárgyaló művében a korábbi szerzőktől idéz, az eddigiekhez képest új információt nem ad: „Aristotelés elbeszéli, hogy Gyaros szigetén még a vasércet is megeszik. Amyntas pedig azt írja, hogy a terédóni (Babylóniában fekvő terület) egerek ugyanezt fogyasztják.”²⁷ „Az egerek (patkányok?) pedig, amelyek a kaspiak számára állandó csapást jelentenek, méretükre nézve akkorák, mint az egyiptomiak ichneumonjai. Vadak és pusztítók, és olyan erős a foguk, hogy képesek a vasat is eltörni és keresztülrágni. Ugyanígyenek a babylóniai Terédón egerei is, a bőrüket pedig a kereskedők árúként Perzsiába szállítják.”²⁸

A források, mint látjuk, viszonylag gyakran és folyamatosan hivatkoznak a fémeket megrágó, vagy egyenesen elfogyasztó rágcsálókra. Valószínű, hogy több esetben nem egerről, hanem patkányról lehet szó, mivel egy egér nem nő akkorára, mint egy ichneumon (egyiptomi mongúz), és a vasat is inkább egy patkány tudja kirágni, mint egy egér. Az azonban nyilvánvaló, hogy legalább négy különböző jelentést hordoznak ezek az állatok. Feltűnő, hogy a római szerzőknél, illetve a római történelemről író Plutarchos műveiben a fémeket megrágó rágcsáló negatív előjel, háborúk megjövedölője. A többi görög szerzőnél ilyen szerepük nincs, hiszen az nem előjel, hanem maga a csapás, ha az egérinvázió miatt egy egész polis lakosságának el kell hagynia hazáját. Seneca csak egy hasonlatban

ob hoc alvos eorum excidi semperque furtum id deprehendi; tant<a>m esse dulcedinem furandi.

²⁷ Aelian. *de nat. anim.* 5,14: Ἐν τῇ Γυάρῳ τῇ νήσῳ Ἀριστοτέλης λέγει μὴ εἶναι καὶ μέντοι καὶ τὴν γῆν σιτεῖσθαι τὴν σιδηρίτιν. Ἀμύντας δὲ καὶ τοὺς ἐν Τερηδόνι (γῆς δὲ ἐστὶν αὕτη τῆς Βαβυλωνίας) τὴν αὐτὴν προσφέρεισθαι λέγει.

²⁸ Aelian. *de nat. anim.* 17,17: οἱ δὲ μύες οἱ τοῖς Κασπίοις ἐπίδημον ὄντες κακόν, μέγεθος αὐτῶν ὅσον κατὰ γε τοὺς Αἰγυπτίων ἰχνεύμονας ὁρᾶσθαι· ἄγριοι δὲ καὶ δεινοὶ καὶ καρτεροὶ τοὺς ὁδόντας, καὶ διακόψαι τε καὶ διατραγεῖν οἰοῖ τε εἰσὶ καὶ σίδηρον. τοιοῦτοι δὲ ἄρα καὶ οἱ μύες οἱ ἐν τῇ Τερηδόνι τῆς Βαβυλωνίας εἰσὶν, ὥνπερ οὖν καὶ τὰς δορὰς οἱ τοῦτων κάπηλοι ἐς Πέρσας ἄγουσι φόρτον.

használja a vasevő egereket, ami szintén nem előjel, Plinius pedig, bár az előjel-funkciót is említi, ugyanúgy inkább természettudományi érdekességnek tartja a rágcslók fémfogyasztását, mint a görög Theophrastos, Ps.-Aristotelés, Hérakleidés Lembos vagy éppen Antigonos Paradoxographos. Számukra a jelenség „értéksemlges”, hiszen csak arról számolnak be, amit igaznak, vagy legalább valószínűnek tartanak. Az egyetlen szerző, aki egy egyiptomi történetet elbeszélve nem jövendölést, hanem magát az isteni segítséget látja az egérinvázióban, az a Kr. e. 5. századi Hérodotos.

A fentiek alapján a következő táblázatban foglalhatjuk össze vizsgálódásunk eredményeit:

Természettudományi furcsaság	Ijesztő hely	Ijesztő előjel	Isteni segítség
Aelianus	Héróndas	Cicero	Hérodotos
Theophrastos	Seneca	Livius	
Ps.-Aristotelés		Plinius	
Hérakleidés Lembos		Plutarchos	
Antigonos Paradox.		(Plinius)	
Plinius			

AZ ISTENI ZÓSIMOS: A KIVÁLÓSÁGRÓL, AVAGY A VIZEK MEGALKOTÁSÁRÓL

ELSŐ GYAKORLAT¹

HAMVAS ENDRE ÁDÁM

Bevezetés

A következő szöveg, amely a hagyományban az *isteni Zósimos* neve alatt *A kiválóságról; avagy a vizek megalkotásáról* címmel hagyományozódott, nem csak az alkímiai, hanem a késő ókori revelációs- vagy kinyilatkoztatás irodalom szempontjából is érdekes és jelentős alkotás. Bár azok számára, akik járatosabbak az alkímiai és misztikus irodalomban, Zósimos alakja minden bizonnyal eléggé ismeretes, a traktátus meglehetősen nehezen érthető, helyenként igen homályos mivolta miatt célszerűnek látszik, hogy e bevezetőben először is röviden ismertessük mindazt, amit a szerzőről, és művéről tudni lehet, másodsorban pedig, hogy felvázoljunk egy olyan interpretációs keretet, amely megkönnyíti a szöveg értelmezését. Ez az interpretációs séma alapvetően kettős síkon mozog: egyrészt tekintettel van a szöveg irodalmi műfajára (látomás, illetve álom, vagy reveláció), másrészt figyelembe veszi, hogy a textus nem más, mint az alkímiai processzus egyik állomásának szimbolikus leírása.

A panopolisi Zósimosról szinte semmit sem tudunk, ugyanakkor a korai alkímiai tradíció szempontjából már az is jelentős ténynek tekinthető, hogy ő az egyik első olyan alkímista, akit e hagyományban nemcsak fikatív, hanem történetileg is hiteles alaknak ismerünk. Zósimost követői mindig nagy tisztelettel emlegetik (a fent említett mű szerzőjeként neve előtt az isteni jelző szerepel), ugyanakkor

¹ Köszönettel tartozom K. Csízy Katalinnak, aki a fordítást az eredetivel összevetette, és sok hasznos javaslattal javította a megszűlető szöveget.

részletes biográfiai adatokkal nem szolgálnak vele kapcsolatban. A róla szóló kevés információ alapján annyit megállapíthatunk, hogy egyiptomi lehetett (Panopolisban, a mai Akhmimban született), feltehetően a Kr. u. 3–4. században élt és alkotott, egy olyan közegben, ahol egyúttal jelentős görög és zsidó hatással is számolnunk kell.² Ez a kulturális sokszínűség, amely a szerző műveltségében tetten érhető, szövegünkben is lépten-nyomon megnyilvánul.³ Az mindenestre kiemelendő – és a szöveg jobb megértését teszi lehetővé –, hogy Zósimos lényegében ugyanabban a környezetben alkotott, amelyből a hermetikus irodalom, vagy a gnózis is felvirágozott. Ez a tény azért is fontos, mert ez utóbbi szellemi áramlatok szerzőkre tett hatása vitathatatlan.

A szöveg jellegét illetően fontos tény, hogy Zósimos esetében célszerű egy sajátos terminust, a spirituális alkímia fogalmát használnunk. Az alkímiai művelet egyik lehetséges értelmezésével szemben – nevezetesen, hogy a fémek konkrét, kémiai műveletek segítségével átalakíthatók egymásba – itt az alkímiai operáció általánosabb interpretációjával van dolgunk. Ez annyit jelent, hogy az anyag, amely az elemek révén a természetben már meghatározott, különböző minőségeket és jellegzetességeket hordozó formákban jelenik meg, átlelkesíthető. Ez a folyamat lényegében ahhoz a teremtető aktushoz hasonlít, amely során a Démiurgos megformálta a rendelkezésére álló ősanyagot. A teremtető az alkotás révén valamilyen titkos eljárás segítségével képes arra, hogy az élet princípiumát helyezze az anyagba, ezzel alkotva meg az organikus, élő, átlelkesített világmindenséget. A világ teremtetése tehát egy alkímiai folyamat, és az igazi alkimista arra törekszik, hogy megtalálja ennek az eljárásnak a kulcsát: a híres, *Tabula Smaragdina* néven ismert szöveg az alkímiának ugyanilyen értelmezését képviseli, hasonlóképpen a *Koré Kosmou* című, ugyancsak hermeti-

² Zósimos említést tesz az alexandriai Serapeumról, ami valószínűsíti, hogy a szentély 391-es lerombolása előtt élt.

³ M. Mertens, *Les alchimistes Grecs, Tome IV, 1-2. Zosime de Panopolis*, Paris, 1995, 1. kötet, xii–xix; W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, 2006, 1184.

kus dialógushoz.⁴ Ez utóbbi szöveg szerint a Démiurgos saját *pneumáját* (azaz saját életet adó leheletét) vette alapul a teremtéshez, amiből tűz segítségével, mágikus szavak kíséretében egy titokzatos keveréket alkotott. Ebből a különleges, sőt titokzatos szubsztanciából – melynek egyébként különböző rétegei vannak – jön létre az élet alapeleme, a Psychósis, vagyis az a keverék, amiből Isten végül a lelkeket teremti meg.⁵ (Ebben a tekintetben, amennyiben a Démiurgos *pneumáját* is tartalmazó keverékből jön létre a Psychósis, a *pneumát* értelmezhetjük lélekként is.)

Látható, hogy a teremtés aktusának egyik legfontosabb eleme az, hogy a teremtő isten saját *pneumáját* használja fel ahhoz, hogy az addig terméketlen és tétlen anyagból organikus, életet adni képes matéria legyen. Az isteni *pneuma* szerepének értelmezése egy hosszabb tanulmányt érdemelne, e helyen elég annyit megjegyeznünk, hogy ez az a különleges elem – az isteni lehelet vagy lélek – ami a teremtés folyamatának kulcsát adja. Ahogyan látni fogjuk, a *pneumának* Zósimos szövegében is központi szerep jut: ez kell ahhoz, hogy az anyag átlelkesülhessen és a világban megjelenhessen a lélek. Röviden: a *pneuma* nem más, mint az életnek a teremtő istentől származó princípiuma.

Zósimos álma, vagy látomása tulajdonképpen az alkímiai operáció ilyen spirituális értelmezésének szimbolikus leírása, amelyben fontos szerep jut annak a metaforának, mely a fémek megőlését – vagyis testüknek vitális princípiumuktól, azaz a lelküktől való elválasztását –, továbbá szenvedésüket és új életre keltésüket jeleníti meg. Ez a purifikációs folyamat egyértelműen a léleknek a test hatásaitól való elválasztására szolgál, vagyis nemcsak mint alkímiai processzus, hanem mint antropológiai-lélektani megtisztulási folyamat is értelmezhető. Azzal, hogy az alkímista a fémeket mintegy megkínózza, hogy megszabadítsa őket nehéz materiális tulajdonságaiktól, egyszersmind arra törekszik, hogy megjelje annak a módját, miként képes a saját lelkét is megszabadítani a test ártalmas

⁴ Magyarul bevezetéssel, jegyzetekkel együtt l. *Orpheus Noster* 5, 2013, 4 (ford. Hamvas Endre Ádám) 89–112.

⁵ *Koré kosmou=Stobaei Hermetica*, XIII. 14–16.

hatásaitól.⁶ (A 3. §-ban erre egyértelműen utal Zósimos.) Az egyes kéziratokban fellelhető cím (*Peri aretés*) minden bizonnyal többek között erre, az operáció által elérhető tökéletességre is utal.⁷ A spirituális alkímia ilyen értelmezését fogadja el G. Fowden is, aki szerint az anyagra vagy fémekre vonatkozó metaforák lényegében spirituális gyakorlatok, amelyek az átváltozást szemléltetik; ha megértjük a fémek átalakításának műveletét, vagyis az alkímiai processzus lényegét, akkor megértjük az anyag természetét általában és azt, hogy miként szabadíthatjuk meg a lelket annak szorításából.⁸ A fémek átalakításának módszere tehát tágabb értelmet nyer: az alkímia az anyag természetét mutatja meg általában, és azt, hogy van lehetőség annak spirituális átalakítására, vagy – más szövegek fényében – arra, hogy isteni, spirituális részünket el tudjuk választani az anyagtól.⁹ Am ha ez igaz, akkor ebből az következik, hogy az alkímia arra tanít meg, miként alakíthatjuk át önmagunkat, azaz miként születhetünk újjá spirituális értelemben. Zósimos írása így nem pusztán egy alkímiai-technikai szövegnek tekintendő, sokkal inkább a beavatási és a látomás-irodalom körébe sorolandó. Ebből a

⁶ A későbbi alkímiai szimbolikában a fémek meggyötrésének és spiritualizálásának képzetéhez párhuzamosan Krisztus szenvedését, kínhalálát és dicsőséges feltámadását, újjászületését kapcsolták, mintegy kitágítva és üdvtörténeti keretbe helyezve az alkímiai eljárás lényegét. Az alkímiai operáció tehát nem más, mint az anyag megváltása szenvedés révén, hogy ezáltal új, spirituális minőségében váljon halhatatlan szubsztanciává.

⁷ Itt meg kell jegyezni, hogy a szöveg címének több változata is van. A szöveg kiadója [Mertens (1995) 1. kötet, 213] számba veszi az ὁπερὶ terminus lehetséges értelmezéseit. Ezek szerint egyesek a szónak nem etikai értelmét (ti. erény) hangsúlyozták, hanem a mesterségbeli tudással, bölcsességgel hozták kapcsolatba, azaz a cím a leírt alkímiai eljárás tökéletes mivoltára utal. Ebben az esetben a szó a latin nyelvű alkímiai irodalom *perfectio* terminus technicusának lenne a megfelelője. Annyit mindenesetre ki kell emelni, hogy a későbbi alkímisták περὶ ὁπερὶς címen ismerték a művet. (im. 214) Az ὁπερὶ ilyen értelmezése releváns megoldásnak tűnik, ugyanakkor a fentiek értelmében nem zárható ki, hogy etikai konnotációkat is rejt magában; ekkor arra utal, hogy a tökéletes mű egyszersmind az erényességhez vezető utat is jelenti. Ennek az értelmezésnek a lehetőségét mutatja a 3.§ is.

⁸ G. Fowden: *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to Late Pagan Mind*, Cambridge, 1986, 122.

⁹ G. Fowden (1986) 124.

szempontból Zósimosnak az alkímia lényegére vonatkozó értelmezése inkább kortársa, Jamblichos, theurgiát érintő interpretációját juttatja eszünkbe, semmint a pusztán technikai jellegű alkímiai processzus-leírásokat. A panopolisi szerző számára az alkímiai ismeret nem annyira technikai tudás, sokkal inkább a titkos isteni bölcsesség forrása és letéteményese, amely az egyiptomi (megközelítésében hermetikus), illetve zsidó bölcsek (apokrif, gnosztikus szövegek) műveiben van elrejtve. Ebből – talán kissé paradox módon – éppen az következik, hogy az alkímia végső értelme nem a romlandó testekre, hanem a bennük lévő immateriális vagy intelligibilis lényegre (végső soron az életet adó *pneumára*) vonatkozik.¹⁰ Összességében elmondható, hogy a manapság leginkább elfogadott álláspont szerint Zósimos művei olyan alkímiai „rendszer” tükröznek, amelyben a gyakorlati, technikai kísérleteket és tapasztalatokat egy metafizikai, természettudományos és vallásos rendszer alapozza meg.¹¹

Érdekes kitérnünk röviden arra a problémára is, hogy miként lehet olvasni a zósimosi szöveget? A fenti rövid megjegyzések alapján talán már körvonalazódott, hogy az értekezésnek több értelmezési síkja lehetséges. Egyrészt megpróbálhatjuk azonosítani azokat az alkímiai eljárásokat, amelyekre Zósimos utal, másrészt megkísérelhetjük, hogy a szöveg sűrű és bonyolult szimbólum-rendszere mögött kitapintsuk a traktátus beavatási, revelatív aspektusát. Az értekezés gazdag szimbolikájának vizsgálata alapján feltételezhető, hogy nem annyira valódi álomról, mint inkább egy tudatosan megkomponált szimbólum-rendszerrel van szó, amelyben a szerző szélesebb körben ismert beavatási, egyes részeiben sámánisztikus rítusokban alkalmazott elemeket használ fel. E beavatások középpontjában a test megölése, majd az ember új, spirituális formában történő újjáélesztése áll. A zósimosi szöveg egyértelműen ezt a mintát követi: az anyag megkínzása, feldarabolása, majd új

¹⁰ K. Fraser, *Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge*, *Aries*, 2004, 4/2, 38 sk.

¹¹ Hanegraaff (2006) 1184.

minőségben történő átváltoztatása nemcsak a fémekre, sokkal inkább magára az emberre vonatkoztatható eljárás.¹²

A következőkben, a szöveg közlése előtt röviden ismertetem a traktátus szerkezetét. Zósimos szövegeire jellemző az a struktúra, amelyet az elemzendő, illetve bemutatandó értekezésben is követ: a fő részt – ami itt egy látomás; az Ómegáról szóló könyvben az első ember mítoszának gnosztikus bemutatása – egy meglehetősen különös bevezető előzi meg, amely látszólag nem túl szorosan előlegezi meg a tanulmány fő témáját. Azonban látnunk kell, hogy ez a bevezető nagyon is fontos, amennyiben Zósimos itt köti össze az alkímiai processzust írása tárgyának spirituális olvasatával; azaz itt egy lényegében technikai jellegű bevezetést olvasunk az alkímia szerepéről és céljáról. Ezekben a részekben az is nyilvánvalóvá válik hogy Zósimos járatos az alkímia technikai nyelvezetének használatában, azaz azt kell feltételeznünk, hogy elméleti megfontolásai mögött alkímiai kísérletek ismerete húzódik meg, ahogyan arra az első paragrafus következtetni enged.

Ezt a bevezetőt követi a szöveg fő része, a traktátus tulajdonképpen témájának tárgyalása, majd a lezárást egy konkrét alkímiai recept ismertetése követi. Ha tekintetbe vesszük az eddigieket, akkor nem kell arra a következtetésre jutnunk, hogy a recept nem tartozna szervesen a szöveg szövetébe, hanem idegen betoldás lenne: a bevezetőben jelzett alkímiai alapelvek ugyanis itt kapnak konkrét, operatív alkímiai formát. Meglátásom szerint a recept végső soron annak az eljárásnak a konkrét leírása, amit a szerző eddig szimbolikusan írt le, nevezetesen, hogy miképpen lehet egyetlen elemmé visszavezetni a különböző meghatározott formákban megjelenő anyagot. Ennek fényében nem kell elvetnünk azt a lehetőséget, hogy ez a recept egyfajta gyakorlati útmutató az eddigiekhez. Bár Berthelot és Ruelle szerint a recept eredetileg nem tartozott a szöveghez, a fentebbi néhány megfontolás alapján ez a lehetőség mégsem kizárt, továbbá, ahogy a

¹² A szöveg szimbólumrendszerét alaposan, egyéb vallástörténeti és lélektani adalékokkal C. G. Jung elemezte. Magyarul: C. G. Jung, *A nyugati és keleti vallások lélektanáról* (ford. dr. Pressing Lajos), Budapest, 2005, 239–260. L. még: M. Eliade, *Kovácsok és alkímisták* (ford. Vargyas Zoltán), Budapest, 2004, 173–188.

szöveg legújabb kiadója, Mertens megjegyzi, mind nyelvi, mind tartalmi megfontolások azt támasztják alá, hogy minden bizonnyal az ellentétes álláspont az igaz. Kommentárja alapján annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy a recept eredménye egy savas folyadék. Ha az alkímiai edényben ezt a fémre öntjük, akkor a folyadékból származó gázok hatást gyakorolnak a fémre, mintegy hatalmukba kerítik, vagyis feloldják azt.

Meglátásom szerint ez a folyamat, amelynek során az alapul szolgáló fémet alávetik a kérdéses savas folyadék hatásának, annak a folyamatnak a kémiai leírása, amire a 2. paragrafus utal. Ezt a képet folytatja a vízió következő szakasza, amely a főszereplő látomásának, egyúttal a szövegben ismertetett alkímiai operációnak a fő részét mutatja be.

Összességében – és nagyon leegyszerűsítve a dolgot – azt mondhatjuk, hogy a szöveg fő részét és a receptet egymásra lehet vonatkoztatni, és így annak a folyamatnak a leírását kapjuk meg, amely során az alapul szolgáló fémet egy pontosan meg nem nevezett eljárás keretében (ez talán a pácolás, vagy tartósítás?) egy olyan savas folyadék hatásának teszik ki, amely reakcióba lép a fémmel, átalakítja azt, aminek hatására a lombikban megjelennek bizonyos gázok, melyek azt bizonyítják, hogy az alkimistának sikerült a művelet: kinyerte az életet adó *pneumát* a megtisztítandó anyagból. A processzus során tehát a fém átalakul, megtisztul nehéz anyagától, ahogyan az embernek is meg kell tisztulnia lényének anyagi valóságától. A teljesen sikeres művelethez azonban szükség van a természet ismeretére, a megfelelő apparátus használatára (ez az alembikszerű oltár), és a tűz (azaz a kard, esetleg a borotva) mesteri módon történő, megfelelő és értő alkalmazásához.

Szövegünknek azonban van egy másik rétege is: ez a misztériumok nyelvezetét juttathatja eszünkbe, és azt a beavatási folyamatot, amely során a beavatandó szembesül testi lényének halálával, hogy a tiszta isteni *pneumává* válva elnyerje a halhatatlanságot. A szövegnek ehhez a rétegéhez kapcsolódnak azok a próbák, amiket az átalakítandó fémnek, vagy anyagnak meggyötrése alatt kell elszenvednie. Ezek olyan sámánisztikus, illetve rituális próbák (feldarabolás, a bőr lenyúzása),

amelyek eredményeképpen a beavatandó személy, aki a fém hasonlatosságára átalakul, maga is mintegy a szentély, azaz az átalakító műhely vagy az alkímiai desztilláló papjává, tökéletes *pneumává* válik.¹³

A szöveg fordításához és a magyarázatokhoz M. Mertens kiadását vettem alapul, a kérdéses helyeken pedig az ő javaslatait tekintettem irányadónak. Emellett felhasználtam M. Berthelot kiadását, illetve Sh. Taylor angol fordítását is.

¹³ A-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1950–1954, 1. kötet, 260–282. A zósimosi szövegről összefoglalóan I. Mertens (1995) 2. kötet, 206–214.

AZ ISTENI ZÓSIMOS: A KIVÁLÓSÁGRÓL, AVAGY A VIZEK MEGALKOTÁSÁRÓL

ELSŐ GYAKORLAT

1. § A vizek nyugalmi állapota,¹⁵ mozgása, gyarapodása, testtől való elválasztása, megtestesítése, a *pneuma* elválasztása a testtől, vagy a *pneuma* hozzákapsolása a testhez, nem egymástól idegen vagy különböző természetek műve, hanem ugyanannak az önmagával egylényegű természetnek az alkotása, amelyben megvan a fémek szilárdsága és a növények nedvessége.

a, (M', B, A, L)¹⁶

És ebben a sok színben megnyilvánuló egylényegűségében nyer alakot a mindenségben meglévő sokféleség és kölcsönhatás;¹⁷ ezért, mivel a Hold az idő mértéke szerint befolyással van a természetre, a kölcsönhatáson alapul a pusztulás és a keletkezés, aminek megfelelően a természet állandó áramlásban van.

¹⁵ Θέσις, hasonlóan a címben lévő σύνθεσις-hez. A címben lévő kifejezés előállítást, alkotást jelent, és nem kizárt, hogy a Θέσις-t is így kell érteni. Másrészt igaza lehet Mertensnek, aki hangsúlyozza, hogy az első paragrafusban feltehetően egy ellentét megfogalmazásáról van szó: így a Θέσις inkább a *fixatióra*, vagyis a folyékony természet megszilárdítására utal. E szerint az eljárás eredendően egy homogén szubsztancia hevítése. Ennek során az eredeti szubsztancia fixált állapotát megváltoztatja, hogy előbb elváljon tőle a légnemű elem (azaz a *pneuma*), majd később, újra hozzákapsolva átlényegítse, meglelkesítse azt. Itt lényegében a retortában végbemenő folyamatról van szó. A címben lévő előállítás feltehetően az isteni víz megalkotására utal. Az isteni vizet egyes alkímisták a *pneumával* azonosították, így a vizek megalkotása kifejezés utalhat arra is, hogy az alkímiai eljárás célja a test átlelkesítése, *pneumává* való alakítása. Vö. Jung (2005) 245 skk.

¹⁶ A következő szövegrésznél követem Mertens eljárását, aki szerint ez a rövid, homályos textus két annyira eltérő formában maradt fenn, hogy nem érdemes egyetlen szöveggént közölni.

¹⁷ Α ζητέω (egymás keresése, ti. hogy a természet elemei keresik egymást) – szó jelentése kettős: egyrészt arra utal, hogy a természet maga is törekszik a tökéletességre, másrészt arra, hogy az alkímiai operáció célja az, hogy a megfelelő módszer megtalálása révén utánozhassuk a természet teremtő tevékenységét.

b, (M)

Ebben az egylényegű és sok színben megnyilvánuló létmódban van minden dolog sokszor emlegetett és sokféle kölcsönhatása; ezért, mivel a Hold az idő mértéke szerint befolyással van a természetre, a kölcsönhatás elősegíti a pusztulást és a növekedést; e szerint változik rohamosan a természet.

2. Miután mindezt elmondtam, elaludtam.¹⁸ Egy áldozópapot láttam, aki előttem állt, egy alembikszerű oltáron.¹⁹ Ennek az oltárnak tizenöt, felfelé vezető lépcsője volt. Ezen állt a pap, és hallottam, hogy fentről megszólít egy hang: „Befejeztem az alászállást a tizenöt homályosan ragyogó²⁰ lépcsőn és a felemelkedést a világító fénybe

¹⁸ A szöveg tehát egy vízió, látomás, ugyanakkor egy álom leírása is. Látható, hogy a textus milyen sokrétegű jelentést hordoz.

¹⁹ A *φιάλη* szó eredetileg tálat jelent, itt olyan alkímiai edényre utal, amelyben a hevítést és oldást végezték. Az alembikszerű oltár áthidaló megoldás: mivel nehéz eldönteni, hogy milyen alkímiai eszközről van szó. Ugyanakkor ennek az oltárnak szimbolikus jelentése is van. Egy hermetikus szöveg, a *Kratér* címen ismert traktátus (CH. IV.) szerint a vegyítőedény arra szolgál, hogy általa a lelkek megmerítkezzenek az értelemben, vagyis elnyerjék valós spirituális természetüket, miután elvetették materiális részüket. Egy másik beszédes párhuzam Porphyriosnál található, aki a vegyítőedényeket a vízben megszülető lelkek fölött örökdő nimfákkal hozza kapcsolatba. E magyarázat szerint a vegyítőedény a keletkező lelkek szimbóluma. (*De antro nymph.* 14) A Serleg csillagképnek hasonló jelentése van Macrobiusnál is. (*In Somn.* 1.12,8) Mindezeknél a szövegeknél fontos motívum a felejtés: az égből alászálló lelkek elfelejtik eredetüket, ebben játszhat szerepet pl. az edényben lévő ital. Az edénynek tehát kettős jelentése van: egyes szövegekben azt szimbolizálja, hogy a lelkek elfelejtik eredeti természetüket, máshol – mint Zósimosnál is –, éppen ellenkezőleg: arra szolgál, hogy a lelkek ráébredjenek eredetükre, és újjászülethessenek. Vö. M. J. Edwards, *The Vessel of Zosimus the Alchemist*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1992, 90, 55–64.

²⁰ A homályosan ragyogó fény a retorta alján megjelenő jelenségre utalhat. Másrészről, ahogyan Mertens felhívja a figyelmet, az ellentétes irányú lépcsők, illetve a homályból a fénybe vezető út szimbolikája a beavatási szertartásokra utal. Pseudo-Nonnos szerint pl. a leereszkedést és felemelkedést szimbolizáló lépcsők (nála nyolcvanról olvashatunk) szerepet játszottak Mithras misztériumaiban is. (Vö. László L. – Nagy L. – Szabó Á., *Mithras és misztériumai*, 2. kötet, Budapest 2005, 110.) Még ha Pseudo-Nonnos tudósítását fenntartással kell is kezelni, a felfelé és lefelé vezető lépcsők képzete bizonyára a lelkek le- és felszállásának ismert

vezető lépcsőkön. Az áldozópap az, aki megújít engem, megfosztván testem nehéz terhétől; így, a végzettől felszentelt papként, tökéletes pneumává²¹ válok.”

Miután hallottam annak a hangját, aki az alemibkszerű oltáron állt, kérdéssel fordultam hozzá, mivel tudni akartam, hogy ki ő. Erre vékony hangon ezt válaszolta: „*Ión²² vagyok, a szentélyek papja, és elviselhetetlen erőszakot állok ki. Mert hajnaltájt valaki megjelent futva és hatalmába ragadott: karddal darabolt fel,²³ tagjaimat elrendezésüknek megfelelően szétválasztotta; fejemről szabályjával, amit erősen szorított (kezében), egészen lenyúzta a bőrt. Csontjaimat összekeverte hússal és addig égette a kezében lévő tűzzel, míg meg nem értettem, hogy testileg átváltozott pneumává lettem.²⁴ Ez az az elviselhetetlen erőszak.”*

motívumára utal. Fontos párhuzam még, hogy a beavatandóknak hasonlóképpen próbatételeket kellett kiállniuk, ahogyan arra a későbbiekben Zósimos is utalni fog. A szöveg beavatási vagy szakrális jellegét erősíti továbbá, hogy a látomásban egy áldozatot bemutató vagy szentséget végző pap játssza az egyik központi szerepet.

²¹ A *pneuma* központi jelentőségű fogalom (l. a bevezetést). Itt nem fordítom le, mert az félrevezető lehetne; olyan spirituális szubsztancia, amely az élet alapvető princípiumát jelenti. Ezt a funkciót egyetlen magyar terminus (pl. szellem, lélek) sem fejezi ki pontosan.

²² B. Karle (*Der Alchemistentraum des Zosimos*, inaugural Dissertation, Fribourg-en-Brisgau, 1925) Iónt Aiónra javította, abból a meggyőződésből kifolyólag, hogy a szövegbe jobban illene a nagy kozmikus istenség – aki tulajdonképpen a kozmosz minden aspektusát és erejét megjeleníti. Ezzel szemben Mertens meggyőzően mutat rá [Mertens (1995) 36, 14. jegyzet], hogy a javításra nincs szükség: az Ión név a transzmutációra utal, amennyiben az ióó igével hozható kapcsolatba, ami a réze (ó iós) utal.

²³ Az alkímiai szimbolikában a kard az operáció számára fontos „titkos tüzet” szimbolizálja. (S. Klossowski de Rola, *Alchemy: The Secret Art*, London, 1973, 18. tábla). Meglehet, hogy a később a *homunculus* kezében megjelenő borotvának hasonló szerepe van. A kard gazdag szimbolikájához l. még *Jung* elemzését [Jung (2005) 248 skk].

²⁴ A szétszaggatás, majd egy megújult testben új életre való születés ismert mitológiai motívum, mely feltűnik Dionysos és a titánok, vagy Osiris mítoszában is. Ezek a képzetek a misztériumvallásokkal, vagy az orphizmussal hozzák kapcsolatba a szöveget. A legvalószínűbb párhuzam Dionysos története, akit az orphikus mítosz szerint a titánok hét darabra vágtak, majd megfőztek. Ugyanakkor Dionysos szíve épségben maradt, így Zeus, aki villámával lesújtott a titánokra, egy új Dionysost

Miközben ezeket mondta és magam is kényszerítettem, hogy beszéljen, a szemei olyanná váltak, mint a vér, és összes húsát kihányta. Én pedig azt láttam, hogy egy megcsonkított kis emberre²⁵ változott, aki saját magát harapdálta fogaival, majd összeroskadott. Ekkor a félelemtől felriadtam és így gondolkoztam: „*Hát ez éppenséggel nem a vizek keletkezésének folyamata?*” Úgy gondoltam, hogy jól értettem.

3. Ezután újra elaludtam. Láttam ugyanazt az alembikszerű oltárt; felül forrt a víz, és végtelenül sok ember volt benne.²⁶ Az oltárnál, kívül nem volt ott senki, akit megkérdezhettem volna. Ekkor felme-

tudott alkotni. Vö. M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, 140 skk. Itt nyilvánvalóan a halál és újjászületés hasonló motívumait találjuk, mint a zósimosi szövegben. West az orphikus mítoszt kapcsolatba hozza a beavatási mítoszokkal: feltehetően a halálnak és újjászületésnek itt is hasonló értelmezésével találkozunk. A megnyűzás egy alkímiai folyamatra utal, amelynek során a fém felszínén megjelenő szubsztanciát kell eltávolítani. A húsnak a csonttól való elválasztása az az eljárás, amikor a hevítés hatására a matéria kemény és finomabb részei elválnak egymástól. Vö. Mertens (1995) 2. kötet, 217 sk. Erről még később is lesz szó (5. §).

²⁵ ἄνθρωπῆριον. Egyesek a később az alkímiai irodalomban *homunculus*-ként elterjedt fogalomra gondolnak. (A görög terminus joggal tekinthető a latin szó paralel változatának.) A probléma azonban – már csak a *homunculus* meglehetősen homályos mivolta miatt is – nem oldható meg egykönnyen. Rulandus alkímiai lexikonja szerint a *homunculus* lényegében az ember kicsiny képmása, aki az ember asztrális, láthatatlan természetét hordozza magában. Ebből következően a *homunculus* megjelenése itt arra utalhat, hogy megjelent az ember valódi, spirituális, testtől független természete. Ezt az értelmezést erősíti meg a későbbi alkímiai szimbolika is. Kéziratokban gyakran látható a *solutio perfecta* ábrázolása, ahol a lombik tetejében – az anyagban lévő tökéletlenségek eltávolítása után – megjelenik egy kis ember (esetleg szárnyakkal, angyalra emlékeztetve), ami arra utal, hogy sikerült kinyerni a könnyű, illékony szubsztanciát. (Klossowski de Rola (1973) 27 skk, illetve 37. ábra.) Ezt könnyen lehet azonosítani a szövegben megjelenő kis ember – *pneuma* – alakjával.

²⁶ A leírásban szereplő edény feltehetően a később *balneum Mariae*-nak nevezett eszköz, amely lényegében a melegítésre szolgált. Zósimos szerint Mária, vagy Mírjam Mózes testvére volt, és nagy tekintélyű alkimistának számított (Klossowski de Rola, *The Golden Game*, New York, 1988, 114).

gyek az oltárra, hogy megnézzem a látványt, és egy ősz²⁷ kis embert látok, kezében egy borotvával, aki így szól hozzám: „Mit nézel?” Azt válaszoltam, hogy azon csodálkozom, hogy a víz forr, az emberek benne égnek, mégis élnek. Erre így válaszolt: „Amit látsz, az a bemenet, a kimenet és az átalakulás.” Ekkor újra kérdeztem: „Miféle átalakulás?” Erre ezt válaszolta: „Ez annak az eljárásnak a helye, amit mi pácolásnak²⁸ hívunk. Azok az emberek, akik a kiválóságot akarják elérni,²⁹ eljönnek ide és pneumává válnak, miután elhagyták a testüket.” Erre ezt kérdeztem tőle: „És te *pneuma* vagy?” Ő pedig így válaszolt: „*Pneuma és a pneumák őrzője.*”³⁰

Miközben így beszélgettünk, a víz ismét felforr, az emberek jajveszékelték, én pedig megláttam egy rézből lévő embert,³¹ aki egy ólom-írótáblát tartott kezében. Fennhangon beszélt, és a táblát nézte: „Felszólítom azokat, akik büntetésben vannak, hogy nyugodjanak meg, fogjanak mindannyian egy ólom táblát; írjatok rá kezetekkel, felemelt tekintettel, tátott szájjal mindaddig, amíg nyelvetek meg nem

²⁷ Az itt megjelenő *homunculus* talán a vásra utal. A fordítás azonban meglehetősen problematikus. A Zósimosra olyannyira jellemző *hapaxok* (azaz a csak nála megjelenő kifejezések) megnehezítik a szöveg értelmezését. A *πεπολιωμένον* terminus jelentése nem világos. A másik kérdéses kifejezés a *ξυροργός*, ami jelentheti egyrészt azt, aki borotvát készít, másrészt azt, aki borotvát használ; az utóbbi esetben tehát borbélyt. A 'kezében borotvát tart' nyilvánvalóan áthidaló megoldás, de talán nem fedi el a szöveg többértelműségét. Vö. Mertens (1995) 2. kötet, 220, aki hasonló megoldást javasol. Szerinte a borotva itt talán egy fémlapot jelent, vagy egy olyan eszközt, amivel az oldat felszínén megjelenő finom réteget lehet eltávolítani.

²⁸ *τυπυγία* – latin megfelelője a *macerare*. A szó lényegében valaminek a beáztatását, ezáltal felpuhítását, átvitt értelemben gyötrését is jelenti. A görög terminus utal a pácolásra, azaz a tartósításra is.

²⁹ Ez az utalás alátámasztja a cím fentebbi értelmezését.

³⁰ Talán arra a könnyű, légnemű szubsztanciára utal, amelynek megvan az a tulajdonsága, hogy a fémeken fixálja a légnemű szubsztanciákat. Mertens (1995) 221.

³¹ *ἄνθρωπος χάλκεος* A rézből lévő ember figurája hasonlóságokat mutat az első látomásban megjelent, önmagát elemésztő *homunculus*szal. E helyen feltehetően a réz és az ólom ötvözetére történik utalás. Mindenesre itt is egy konkrét, materiális operáció nyomát találjuk a szövegben.

dagad. A szót tett követte.”³² A ház ura pedig így szólt hozzám: „*Figyeltél, kinyújtottad a nyakad, és láttad, hogy mi történt.*” Én erre azt mondtam, hogy láttam, ő pedig azt válaszolta, hogy „*a rézből lévő ember, akit láttál, és aki a testét kihányta, ő az áldozópap és az áldozat; neki adatott a hatalom e víz és a szenvedők felett.*”

4. Miután láttam ezt a különleges álmot, ismét felébredtem, és ezt mondtam magamban: „*Mi ennek a látomásnak az oka? Vajon nem az, hogy ez a víz, ami fehér és sárga,*³³ *s ami forrásban van, az isteni víz?*”³⁴ Úgy találtam, hogy jól értettem, és azt mondtam, hogy szép

³² Mertens szerint a következő rész egészen homályos, mivel *nem világos, hogy a részletek hogyan követik a technikai eljárást.* Mertens (1995) 221.

³³ Az alkímiai szimbolikában a színeknek is jelentősége van. A sárga szín gyakran jelenik meg az *ouroborossal* (a saját farkába harapó kígyó) kapcsolatban is. A kígyó jelentése itt minden bizonnyal többértű. Egyrészt eszünkbe juttathatja azokat a mitológiai elképzeléseket, amikor a sárkány, mint valaminek az őrzője jelenik meg (pl. Hesperidák kertje), másrészt konkrétan Kadmos történetét (ezt a későbbi alkímiai irodalom is felhasználta), ahol a sárkányt meg is kell ölni, hogy testrészeit felhasználva valami újat lehessen alkotni. A harmadik lehetőség, hogy a kígyó itt az *ouroborost* – a saját farkába harapó kígyót – jeleníti meg, amely a *prima materia* szimbóluma; a kígyó vagy sárkány a saját farkába harap: ennyiben arra a kaotikus (tehát kezdet- és vég nélküli) állapotra utal, amelyben az anyag akkor maradna, ha a teremtés műveletét – vagyis az alkímiai operációt – nem végeznénk el rajta. Ezt az értelmezést támasztja alá egy másik, talán ugyancsak Zósimosnak tulajdonítható rövid töredék is. Vö. Mertens (1995) 1. kötet, 23: *A mindenség egy, és a mindenség önmagából van, és a mindenség önmagába tér vissza.* Egyes kéziratokban a szöveghez egy ábra is tartozik: egy *ouroboros*, ami a következő felíratot öleli körül: *hen to pan.* (Mivel a felirat a kérdéses szövegből való, így biztos, hogy a kép a zósimosi szöveghez készült ábra.) Az *ouroboros*hoz a továbbiakban I. Mertens (1995) 2. kötet, 178 skk, ill. Kákosy L., *Uroboros, Lexikon der Ägyptologie*, VI, Wiesbaden, 1986, 886–893. Az egyik alkímiai szöveg szerint az alkímiai mű központi jelentőségű eleme a *xanthósis* néven nevezett eljárás. (CAG, II, 22, 22) Minden bizonnyal a *prima materia* átalakításával, illetve az elemek elporlasztásával, végső soron tehát a rothasztással van kapcsolatban.

³⁴ Zósimos egyik művének a címe az *Isteni víz* volt. Ebben ezt a nagy misztériumnak írja le, annak, amit mindenki keres. A szövegből az derül ki, hogy az isteni víz az a szubsztancia, amely maga egy, de egyesíti önmagában az ellentéteket. Az alkímiai operáció első lépésének célja éppen az, hogy egyesítse ezeket az ellentéteket. Olyan elem, ami se nem fém, se nem víz, vagy szilárd test. Az isteni víz az élet elpusztíthatatlan princípiuma, amelyben megvan a *pneuma*. A szöveget I. Mertens (1995) 1.

dolog beszélni, és szép dolog hallgatni, szép dolog adni, és szép dolog befogadni, és szép dolog, ha szegény az ember, de az is szép, ha gazdag.³⁵ De hogyan tanul meg adni és befogadni a természet? Az ércből való ember ad és a folyékony kő³⁶ befogad.³⁷ Az ásvány ad és a növény befogad. A csillagok adnak és a virágok befogadnak. Az ég ad és a föld befogad. A viharfelhők a kavargó tűzből adnak. És minden egybefonódik és minden szétválík. Minden összekeveredik és minden létrejön.³⁸ És minden összevegyül, és minden elkülönül. És minden nedvessé lesz, és minden kiszárad. És minden virágzik és minden elhervad az alembikszerű oltárban. Mert minden a módszer, a kellő mérték és a négy elem megfelelő súlya szerint alakul. Mert módszer (*methodos*) nélkül nem lehetséges mindenek egyesítése, szétválasztása és tökéletes összekötése. Ez természetes³⁹ módszer, ami megadja és elveszi a lélegzetet, és gondoskodik a rendről azzal, hogy sarjaszt és elsorvaszt. Röviden szólva: ha mindent szétválasztasz és egyesítesz, és a módszert betartod, megváltozik a természet. A megváltozott természet pedig önmagává változik vissza. (A kifordított természet pedig önmaga felé fordul vissza.) Ez a világ-mindenség természetes rendje és köteléke.

kötet, 20. Az elnevezés másrésztől utalhat a kénre is (τὸ θεῖον), ami másképpen, mint *aqua sulphuris* szokott megjelenni. Ez lényegében olyan szubsztancia, amely magában rejtí az élet princípiumát, tehát nem annyira földi, mint inkább „égi kén”. L. még az 1. §-t. Másrésztől, a szöveg szélesebb körű szimbolikáját figyelembe véve az isteni víz a rituális bemerítkezés szent vizére utal; azaz az embernek úgy kell részesülnie a bemerítkezésben (a *gnósis*ban való spirituális megmártózásban), hogy utána új életre kelhessen, ahogyan a fémeket kell átalakítani az isteni vízben. Vö. Fraser (2004) 39.

³⁵ Ez az antitézisekre építkező kitérő, amit a *szép* melléknév retorikus ismétlése és kiemelése is jellemez, újra az alkímia etikai vonatkozását emeli ki.

³⁶ ὄγκρολιθος – *hapax legomenon*. Minden bizonnyal a higanyra utal.

³⁷ A következő retorikus ellentétekre épülő szövegrész a kozmikus analógiákat mutatja be: azt, hogy a természet egyes részei hogyan állnak kapcsolatban egymással, illetve, hogy egy körforgás révén hogyan tér vissza minden az eredeti, meghatározatlan természetéhez.

³⁸ Vö. 1. §.

³⁹ Azaz természet szerinti, vagy a természetnek megfelelő. Tehát az a módszer, amelyet követve az alkímista a természet működésének megfelelően jár el.

5. Ám, hogy ne írjak túl hosszan neked, kedves barátom,⁴⁰ építs egy templomot,⁴¹ amely egyetlen kőből áll, ami olyan, mint az ón vagy az alabástrom, és prokonnészosi márványból⁴² készüljön. Az épületnek ne legyen se kezdete, se vége,⁴³ belsejében a legtisztább vizet adó forrás legyen, és fény, amely úgy ragyog, mint a Nap. Gondosan tervezd meg, hogy honnan legyen a templom bejárata, végy kardot⁴⁴ a kezedbe, és így keresd a bejáratot! Mert szűk a torka annak a helynek, ahol az út feltárul, a bejáratnál pedig egy kígyó⁴⁵ fekszik, ami a templomot őrzi. Először ejtsd foglyul a kígyót, majd áldozd fel, azután nyúzd meg, fogd a húsát a csontjaival együtt, és válaszd szét a tagjait sorjában. Ezután egyesítsd ismét csontjaival egyik tagot a másikra téve, majd a templom bejáratánál készíts egy lépcsőt, lépj rá, menj be, és ott megtalálod azt, amit keresel⁴⁶: a

⁴⁰ Nem tudni, ki lehet a szöveg (férfi) megszólítottja.

⁴¹ Vö. 1–2. §.

⁴² A mai Marmara-szigetéről származó márvány, vö. Plinius, *Nat. hist.* XXXVI, 47. Plinius szerint a márvány megmunkálása az ember negatív, pusztító erőit szimbolizálja, amennyiben a hegyek (és így a márvány) arra szolgálnak, hogy összefogják a természetet, és a természet által megszabott határokat. Ezek elpusztításával az ember átlépi ezeket a határokat.

⁴³ Ez a *prima materia* leírása, amely kezdet- és végnélkülisége miatt tkp. azt a formátlan anyagot jelenti, amelyből a természet meghatározott elemei és a létezők kialakulnak.

⁴⁴ A kard fentebb (2.§) már megjelent, jelentéséhez l. 22. jegyzet.

⁴⁵ A szövegrész megtalálható egy anonim szerző alkímiai traktatusában is, amely az *ouroboros* misztériumáról szól. Vö. CAG, II, 22, 12–18, ill. 23, 6–7.

⁴⁶ Mind a paragrafus egésze, mind egyes részei bonyolult, többértelmű szimbólumokat tartalmaznak. Az említett templom talán arra a kályhára utal (*Athanor*), amely a tökéletes alkímiai operáció (a nagy mű) elengedhetetlen kelléke, amennyiben benne megy végbe az a folyamat, amelynek során a meghatározottságoktól mentes őanyag (az ellentétek feloldása révén) a Bölcsék kövévé változtatható. (Talán a szöveg elején említett oltár ugyanezt az eszközt szimbolizálja.) Ebben az esetben a leírás éppen erre a folyamatra utal: a kígyó feltehetően a kaotikus őanyag, amely a megfelelő tűzzel (vö. a kard már említett szimbolikáját) kezelve a kellő mértékű meghatározott elemmé alakítható át. Ha mindez igaz, akkor a szöveg lényegében arra hívja fel a figyelmet, hogy meg kell találni a kellő helyet és a megfelelő tüzet ahhoz, hogy a mű végrehajtása sikeres legyen. Vö. Klossowski de Rola (1973) 10. skk. Ugyanakkor az *Athanor* magát az emberi testet is jelképezheti; ez az utalás

papot, a rézből való embert, akit a forrásnál látsz ülni, és aki egybegyűjti a kincset, már nem rézből való embernek látod, mert megváltoztatta természetes színét, és ezüst emberré lett. Ha akarod, kis idő múlva lesz egy aranyból való embered.

6. Ez a bevezetés arra szolgál, hogy megnyíljon előtted az út, és feltáruljon a fentebb elhangzott beszédek virága. Ez a bevezetés az út kezdete, amelynek segítségével feltárul előtted a fenti szavak virága: a kiválóság, a bölcsesség, a józan gondolkodás kutatása, az értelem tudománya és a hatékony módszerek, valamint a titkos beszédeknek kinyilatkoztatása.

A tökéletes időzítés módszeresen alkotja meg a mindenséget. Ám mit jelent az, hogy a természet legyőzi a természeteket? A természet kiteljesedik, megzavarodik és a keresésre kényszerülve, amikor már a mű lett szerelmének tárgya, felveszi a mindenség közös vonásait, és elnyeli a fajnak sajátos anyagát. Majd pedig, miután így elveszítette korábbi alakját, azt gondolja, hogy halott, és amikor érthetetlen nyelven beszél, például a hébert utánozza, akkor önmagát büntetve a benne lévő rossz rész kiválik, magában hordva saját összetevőinek keverékét – a nedvességet a tűzzel együtt – és tökéletesedik.⁴⁷

7. Ha eljutottál oda, hogy mindezeket belátod értelmekkel, bölcsen alakítsd át a természetet, és gondold meg, hogy az, ami több anyag-

kiteljesíti a zósimosi szimbólum értelmét, amely egyértelműen az ember átalakításáról szól.

⁴⁷ A szövegben az alkímiai operáció kiteljesedéséről van szó. A természet legyőzi a természeteket, vagyis először meg kell bontani az elemek közötti egyensúlyt, hogy az anyag különböző, meghatározott tulajdonságai eltűnjenek. (Ezért falja fel a természet a fajt, és veszíti el korábbi, meghatározott alakját.) Ez a folyamat az anyag korábbi állapotának mintegy a halálát jelenti. A szöveg következő szakasza romlott: mindenesetre arra utalhat, hogy ebben az állapotban a természet gyötrődik, és olyan, mintha egy barbár akarná utánozni a héber nyelvet. Végül az, ami szerencsétlen (bizonyára a testi, materiális állapotba zárt spirituális elemre történik utalás, aminek a kiszabadítása gyötrődéssel és kínnal jár, ahogyan azt fentebb is láttuk), könnyebbé akar válni. Ez a transzmutáció célja: a testi állapottól való megszabadulás révén a tiszta *pneumá*vá alakulás. A transzmutáció vége az ellentétek egységbe foglalásáról, kibékítéséről szól. Vö. Mertens (1995) 2. kötet, 224–225.

ból áll, valójában egy anyagból van. Egy effajta kiválóságról senki-nek se beszélj világosan, hanem tartsd meg magadban, nehogy árts önmagadnak, ha elmondod mindezt. Mert a kiválóságra a hallgatás tanít meg. Szép dolog látni a négy elem (az ólom, a réz, az ezüst, és az ón) transzmutációját, míg tökéletes arannyá nem lesznek.

8. *Végy sót, áztass ragyogó ként, amelynek a színe a mézhez hasonló. Kösd össze erejüket, keverj hozzájuk vitriolt,⁴⁸ és csinálj belőlük ecetet, ami a mű elsődleges kovásza. Az ezekben megjelenő, fehér színű rezet szükségképpen meg fogod szelídíteni lépcsőről lépésre, és az ötödik lépést követően megtalálod: a három szublimált anyag révén végül megjelenik az, amit aranynak neveziünk. Íme, ha megsze-lídíted az anyagot, tiéd lesz a sok fajból létrejövő, egyetlen szub-sztancia.*

⁴⁸ Talán: kénsavat.

EGY FOLYÉKONY „CSODASZER”

GRADVOHL EDINA

A régi időktől kezdve a gyógyítók a gyógyászatban az „orvosságok” elkészítéséhez a természetben talált anyagokat használták, amelyeket három területről szereztek be: a növények, az állatok és az ásványok világából. A „gyógyszereket” különféle formákban és minőségben készítették el. Az alapanyagokból főzeteket, forrázatokat, italokat, különféle kivonatokat (pl. szárított és őrölt) és rázókeverékeket készítettek, amelyeket belsőleg szájon keresztül, esetleg beöntés, csöppentés, füstölés, inhalálás alkalmazásával, külsőleg pedig krémek, kenőcsök, pakolások, kötések, borogatások, ülőfürdő formájában használtak.

Mivel az ember maga is az élővilághoz tartozik, így olyan gyógy módok is kialakultak és elterjedtek az idők folyamán, amelyekhez emberi testrészekből, testnedvekből (különféle váladékokból, salakanyagokból) készítették a gyógyításhoz szükséges „orvosságokat”, esetleg egyszerűen csak önmagukban alkalmazták azokat. Érdekes módon ezeket a „gyógyszereket”, anyagokat, illetve gyógy módokat mind a tudományos (racionális), mind pedig a népi (irracionális) gyógyászatban ismerték, sőt igen gyakran mágikus hatalmat is tulajdonítottak nekik. Ez nem volt véletlen, hiszen ezek az anyagok olykor természetes hatóanyagokkal is rendelkeznek, így alkalmazásuk gyakran hatásosnak bizonyult, ezért aztán nem meglepő, ha a mágikus, gyógyító varázslás során is szívesen használták őket. Sok esetben kifejezetten azzal a céllal alkalmazták e szereket, hogy a betegségért felelős démont elűzzék, kiűzzék a testből.

Az ókori Egyiptomban a gyógyszerek közül igen népszerűek voltak az ún. Dreckapotheke-k (gyógyhatású ürülékpatika / fekáliapatika), amelyeknek az alapanyagát az orvosi gyógyításban használatos,

különféle emberi és állati ürülékfajták adták.¹ A Kr. e. 1550 körül íródott, 20 méter hosszú Ebers-papirusz is tartalmaz 55 olyan receptet, amely emberi, állati eredetű ürülékből készült.²

Egyiptom mellett a görög világban is alkalmazták gyógyító céllal a fekáliát és a vizeletet.³ A Kr. e. 5. században élt Hérodotosz Pherosz királyról a következőt írja: „A papok állítása szerint Sesóstrisz halála után az uralom fiára, Pherósra szállt. Ő semmiféle háborút nem viselt, mert elvesztette szeme világát, a következő okból. Egyszer rendkívüli módon megáradt a folyam, tizenhét pékhüsz emelkedett a víz szintje, elöntötte a földet, s hatalmas szélvihar korbácsolta magasra a hullámokat. Mondják, a király ekkor féktelen haragjában dárdát hajított az áradat közepébe, s rögtön utána megvakult. Tíz évig élt vakon, majd a tizenegyedikben olyan jóslat érkezett Butó városából, hogy a büntetés ideje letelt, és visszanyerheti látását, ha szemét olyan asszony vizeletével mossa meg, aki csupán saját férjével hált, más férfiú még nem érintette. A király először saját feleségével próbálkozott, de minthogy nem ért el eredményt, sorban kísérletet tett más asszonyoknál, míg csak vissza nem nyerte látását. Ezután azokat a nőket, akikkel próbálkozott, összegyűjtötte egy városban, amelynek ma Erythré Bólos a neve, kivéve azt az egyet, akinek vizeletével szemét megmosva újra látott, s a várossal együtt valamennyiüket elégette. Azt a nőt pedig, akinek vizelete látását visszaadta, feleségül vette. Miután szeme meggyógyult, minden tekintélyes szentélynek adományokat küldött. Közülük a Héliosz szentélyének adományozott tárgyak a leginkább említésre méltók: az a két kőobeliszk, amely száz pékhüsz magas és nyolc pékhüsz széles, és amelynek mindegyike egyetlen kötömbből van kifaragva.”⁴

¹ W. Westendorf, *Erwecken der Heilkunst: Die Medizin im Alten Ägypten*, Zürich, 1992, 272.

² S. Finger, *Minds behind the Brain: A History of the Pioneers and Their Discoveries*, Oxford University Press, USA, 2000, 17.

³ A vizeletet gyakran a termékenység, vagy a gyermek nemének megállapítására használták. vö. P. Ghalioungui – S. Khalil – A. Ammar, On an Ancient Egyptian Method of Diagnosing Pregnancy and Determining Foetal Sex, *Med Hist.* 1963 Jul;7:241–6.

⁴ Hérod. 2,111. Muraközy Gyula fordítása.

Akármilyen meglepőnek tűnik ez a jóslat, ha a görög és római orvosszerzők műveit megnézzük, akkor mind a vizelet, mind pedig a fekália igen komoly szerepet játszott a korabeli gyógyításban.

A hérodotosi idézetből kitűnhet, hogy a vizeletet ebben az esetben külsőleg, a szemre kenve használták. A hagyományban a bithyniai Asklepiadész, a metodikus iskola megalapítója volt az első tanult orvos, aki már emberi ürüléket is javasolt orvossággként.⁵ A Kr. u. 1. században élt idősebb Plinius *Naturalis Historia*-jában több helyen, de különösen a 28. könyvében sorol fel számos olyan receptet, amelyek állati és/vagy emberi ürüléket (vizelet, fekália) tartalmaznak.

„Mondják, hogyha ezt (*brya*) kasztrált szarvasmarha vizeletével italban vagy ételben összekeverve (fogyasztjuk), az véget vet a nemi vágnak... A mágusok úgy tartják, hogy ugyanezt teszi a herélt ember vizelete is.”⁶

Vagyis láthatjuk, hogy a vizeletet, ami lehetett állati vagy emberi eredetű, nemcsak külsőleg, hanem belsőleg, italba vagy ételbe keverve, gyógyszerként fogyasztották.

Ha a Google-ban rákeresünk a vizeletfogyasztásra (*uropoty*), akkor több, mint 4000 találatot kapunk. A honlapokon szereplő könyvekben, cikkekben ráadásul azt olvassuk, hogy az *uropoty* végső forrása Hippokratész,⁷ de sajnos egyetlen esetben sem adják meg azokat a hivatkozási helyeket, ahol valamelyik könyve ezzel a kérdéssel foglalkozik. Igaz, nem is tudnák megadni, mivel Hippokratész nem írt műveiben a vizeletfogyasztásról. Arról viszont írt, hogy betegségek következtében a vizelet színe, sűrűsége változhat, és ha a változás bekövetkezik, akkor ebből rögtön kiderül, hogy a betegség rosszindulatú vagy jóindulatú, hosszan

⁵Galénos a *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*-ban írja le, hogy Asklepiadész, akinek Pharmakión a mellékneve, ürülékkel is gyógyított. Lásd: Galeni Claudii *Opera omnia*, C. G. Kühn (ed.), Leipzig, 1826, XII. 290–291. Külön köszönettel tartozom Magyar László Andrásnak, aki felhívta a figyelmemet erre a forráshelyre.

⁶Plin. NH 24,42: „aiunt, si bovis castrati urinae immisceatur vel in potu vel in cibo, venere finire... Magi id et spadonis urina fieri tradiderunt.”

⁷l. pl. <http://www.innerself.com/Health/urine.htm>

tartó vagy gyors lefolyású, kezdeti stádiumban van-e a beteg vagy már végstádiumban (*Prognosticon*, 11–12).⁸

A vizelet és a fekália gyógyászatban való használata a középkorban is mindennapos volt, olyannyira, hogy a 18. század végére már a tudományos gyógyszerészetben is megjelent, de a 19. század folyamán ismét visszaszorult a népi gyógyászatra.

Az emberi vizelet gyógyászati alkalmazása még a széketlenél is elterjedtebb volt világszerte. A vizeletet többnyire sebkezelésre, vérkeringés serkentésére, szemölcs eltávolítására, náthára, maláriás lázra, fülfájásra, hörghurutra, torokgyíkra, skorbutra, stb. használták a történelem folyamán.

A vizeletgyógymódnak (uropáthia / uroterápia néven) nemcsak a régebbi időkben, hanem a 20. században is voltak, sőt ma is akadnak lelkes hívei. Az egyik legismertebb úttörő az angol John W. Armstrong, aki 1937-ben publikált, *The water of life* című könyvében arról ír, hogy a betegeknek a saját vizeletét kell alkalmazniuk orvossággént – külsőleg és belsőleg egyaránt. E sajátos terápia szerint a vizelet nem más, mint Isten által adott *panacea*, vagyis mindenre használható csodaszer, csak tudni kell helyesen alkalmazni. A módszere igen egyszerű: ha meg akar valaki gyógyulni, akkor csupán vizeletét fogyassza, és ne egyen és igyon semmi mást addig, amíg teljesen fel nem épül. E szemlélet igen hamar követőkre talált. Németországban már az 1960-as években orvosi körökben is egyre népszerűbbé vált a vizeletterápia, elsősorban a saját vizelet injekcióként való alkalmazása. Az 1980-as években amerikai természetgyógyászok, B. Bartnett és M. Adelman is megjelentették könyvüket, a *Miracles of Urine Therapy*-t, amelyben a vizeletalkalmazás kedvező hatásairól írnak. Martha Christy a *Your Own Perfect Medicine* című, 1994-ben megjelent könyvében pedig a saját vizeletfogyasztásának sikeréről és addig nyilvánosságra nem hozott tudományos kutatási eredményekről is beszámol. A sort tovább lehetne folytatni, de elsőként talán a legfontosabb annak a meghatározása, hogy mit jelent pontosan az *uropathia* és az *uroterápia*, és mi közöttük a különbség.

⁸ E. Kouba – E. M. Wallen – R. S. Pruthi, Uroscopy by Hippocrates and Theophilus: Prognosis versus Diagnosis, *The Journal of Urology*, 177, 2007, 50–52.

Az uroterápia nem más, mint vizeletterápia, amelyben a kezelést vizelettel (külsőleg és/vagy belsőleg használva) végzik. Az urophagia szintén vizeletfogyasztást jelent, de olyat, ami már patológiás. Ha a modern orvosi osztályozást megnézzük, akkor az urophagia (szó szerint: „vizeletevés”) a DSM 5 alapján a pica alá, a Táplálkozási és étkezési zavarok (307.52) osztályába tartozik. A diagnózis szerint a pica:

- 1) fogyasztásra nem alkalmas, nem tápláló anyagok állandó fogyasztása, amely egy hónapon túl is fennáll;
- 2) az egyén fejlődési szintjének nem megfelelő, fogyasztásra nem alkalmas, nem tápláló anyagok evése;
- 3) olyan táplálkozási magatartás, amely nem része a kulturálisan vagy szociálisan támogatott normatív gyakorlatnak;
- 4) olyan étkezési zavar, amely egyéb mentális zavarban (pl. szellemi fogyatékoság [szellemi fejlődési zavar], autizmus spektrumzavar, skrizofénia) vagy bizonyos orvosi állapotban (beleértve a terhességet) jelenik meg, és kellően súlyos ahhoz, hogy indokolja a további klinikai beavatkozást.

A pica gyermek-, serdülő- és felnőttkorban férfiaknál és nőknél egyaránt előfordulhat. Csecsemő- és gyermekkori étkezési zavarról akkor beszélünk, ha a fogyasztásra nem alkalmas anyagok evése (föld, kavics, haj, homok, ürülék, kréta, radír, stb.) több mint egy hónap után is fennáll. A gyermekfejlődés szempontjából a táplálékként nem szolgáló anyagok fogyasztása bizonyos mértékig elfogadott, hiszen a csecsemők és a kisgyermekek gyakran vesznek be mindenféle tárgyat, anyagot a szájukba, vagyis még nem tudják mérlegelni tetteik következményét. A szülő az egyetlen kontroll, aki meg tudja tanítani nekik, mit szabad enni, és mit nem. A pica így megjelenhet „normálisan” fejlődő csecsemőknél, és gyermekeknél egyaránt, de tartósan csak mentálisan zavart, érzelmi-
leg súlyosan deprivált, valamint autista gyermekeknél figyelhető meg, illetve olyan gyermekeknél, akik ingerszegény környezetben nevelkednek. Az előbbi csoportba tartozók esetében az érzelmi zűrzavar (érzelmi egyensúlyból való kibillenés) (pl. válás, bántalmazás, teljesítménykényszer, nevelési hibák, stb.) feloldása után az állapot megszüntethető, míg a mentális zavarban szenvedők, esetleg kifejezetten ingerszegény környezetben élők, továbbá az állandó pszichés feszültségnek, az

emocionális frusztrációnak, a ki nem elégtett szeretethiánynak kitettek esetében a kezelés, a terápia jóval hosszabb ideig tart, és kérdéses, hogy megszüntethető-e, és a későbbiekben, pl. serdülőkorban más társult betegség kiegészítőjeként nem jelenik-e meg újra (kényszeres vagy ösztönös cselekedetként). Gyakran hiányállapottal magyarázzák a picát, de ma már sokan inkább egy összetettebb, több faktor (szociális, kulturális, biológiai, viselkedési, stb.) által indukált kórképnek vélik, amely diagnosztizálást és terápiát igényel. A serdülőkorban is fennálló pica bulimia nervosához is vezethet. A felnőttkorban jelentkező pica nem a gyerekkorban meglévő tünet folytatása, hanem feltételezi valamilyen társult betegség vagy állapot meglétét (terhesség, pszichotikus állapot, demencia, stb.) mint kiváltó okot, vagyis kezelés során először az alapállapotot kell felderíteni, ami előidézte a betegség megjelenését. Felnőttkorban ritkább, hiszen ekkor az ember már tudja, mit szabad megenni és mit nem. Ugyanakkor kiváltó ok lehet a felnőttéknél éppúgy, mint a gyermekeknél a stressz, az érzelmi zűrzavar, és minél nagyobb ez a zavar, annál inkább képes elhatalmasodni a sóvárgás a táplálkozásra alkalmatlan anyagok iránt.

Ha visszatérünk Pliniushoz, akkor azt láthatjuk, hogy ő nem a pica jelenségeként ír a vizeletfogyasztásról. Receptjeiben mind az emberi, mind az állati vizelet fogyasztása kifejezetten betegségek kezelése céljából szerepel. Ha áttekintjük az egész művét, akkor arra jutunk, hogy összesen 19 helyen említi meg az emberi vizeletet, mint „gyógyszer” alapanyagát. Hogy kinek a vizeletét használjuk egy-egy receptben, az nem minden esetben volt mindegy. Pliniusnál a 19 helyből 11 esetben ugyan teljesen mindegy, hogy kinek a vizeletét használjuk fel, 5 esetben azonban serdülő fiú vizelete, 1 esetben férfi vizelete, 2 esetben pedig kasztrált férfi vizelete szerepel a receptben. Mindössze egyetlen egy helyen írja, hogy a vizeletek közül a saját vizeletünk használata a legjobb.

„A legismertebb bábaasszonyok állítják, hogy semmilyen más folyadékkal nem kezelhető hatékonyabban a test viszketegsége, hozzáadva szikót pedig a fej fekélyei, a fej korpássága, a terjedő fekélyek (*noma*)⁹,

⁹ Üszkös, szövetelhalással járó nyálkahártya gyulladás.

különösképpen a nemi szerveken. Kinek-kinek leginkább a sajátja használ legjobban...”¹⁰

Az eddigiekből kitűnhet, hogy a saját vizelet szájon át történő fogyasztása nem volt idegen az antik világban sem, sőt, ahogy már fentebb említettem a 20. században kifejezetten „divattá” is vált. De miből áll pontosan a vizelet, és vajon mai tudásunk szerint segíthet-e bármilyen betegség kezelésében?

A vese választja ki a vizeletet, amelynek mennyisége és összetétele változó. Átlagos mennyisége egy, másfél liter között ingadozik, színe szalmasárga, amit az urokron nevű festékanyag ad, valamint a porfirin és az urobilin. Kémhatása 4,4–8,5 között változik és inkább savas, a vegetáriánusok esetében lúgos. A normál vizelet (ha egészséges emberről beszélünk) 95%-a víz, tartalmaz még méreganyagokat, vitaminokat, gyógyszereket, szerves (húgysav, éterkénsav, kreatinin, karbamid, foszforsav) és szervetlen anyagokat (sók, anionok, kationok). Vagyis összetételét tekintve nem mondható sterilnek, amit 2014-ben a Loyola Egyetem orvosi karának szakemberei kutatásuk során meg is erősítettek. 2013-ban 65 nőtől gyűjtöttek be vizeletmintát, ezek közül 41 nő hiperaktív hólyagszindrómában (OAB=overactive bladder) szenvedett, 24-en pedig a kontrollcsoportot adták. A 65 megvizsgált vizelet 80%-ában megnövekedett arányban mutattak ki különféle élő baktériumfajokat, pl. *Lactobacillus* (15%), *Corynebacterium* (14.2%), *Streptococcus* (11.9%), *Actinomyces* (6.9%), *Staphylococcus* (6.9%).¹¹ Ezeken kívül még más baktériumokat is azonosítottak: *Aerococcus*, *Gardnerella*, *Bifidobacterium*, *Actinobaculum*, amelyek felelősek lehetnek különféle fertőzések (pl. húgyúti) kialakulásáért. Tehát megdőlt az a mítosz, hogy a vizelet minden tekintetben steril. Ennek az ismeretnek a birtokában a vizelet „gyógyszerként” való alkalmazása nem célszerű, már csak a

¹⁰ Plinius NH. 18,18: „*obstetricium nobilitas non alio suco efficacius curari pronuntiavit corporum pruritus, nitro addito ulcera caput, porrignes, nomas, praecipue genitalium. sua cuique autem...*”

¹¹ E. E. Hilt – K. McKinley – M. M. Pearce – A. B. Rosenfeld – M. J. Zilliox – E. R. Mueller ... P. C. Schreckenberger, Urine Is Not Sterile: Use of Enhanced Urine Culture Techniques To Detect Resident Bacterial Flora in the Adult Female Bladder, *Journal of Clinical Microbiology*, 52/3, 2014, 871–876. <http://doi.org/10.1128/JCM.02876-13>

benne lévő baktériumok miatt sem. Érdeemes megemlíteni, hogy a vizeletben található anyagok közül néhányat ma mire is használnak. A foszforsav származékai szervezetünkben is előfordulnak, a foszfátok a szervezet számára nélkülözhetetlenek, létfontosságú makroelemek, a szervezet építőelemei. A foszforsav mennyisége ugyanakkor erőteljesen befolyásolja a szervezet pH értékét, emellett tömény oldata savas kémhatású, ami a szervezetre ártalmas, de vízzel hígítva mégis alkalmazzák üdítőitalok savanyítására (pl. cola), valamint antioxidánsként és hústermékek kezelésére is. A foszforsav mellett a foszfátok, a di-, tri- és polifoszfátok élelmiszer–adalékanyagként is előfordulnak. Túlzott fogyasztásuk elkerülhetetlen, hiszen sok alapanyagban megtalálhatók. Normál átlagos szükséglet 550 mg/nap.¹² Hazánkban átlag: 1300 mg/nap (ffi), 1000 mg/nap (nő)¹³, Európában a napi bevétel pedig 1000–1800 mg/nap.¹⁴

Használata ellentmondásos, sokan vélik úgy, hogy fogyasztásuk káros hatással van az egészségre (a címkén való feltüntetése kötelező, de a mennyiség nem). A magas szérumszint tünetei csontváz-deformitások, szív- és érrendszeri megbetegedések, érelmeszesedés, vesekárosodás, csonttritkulás, stb.¹⁵ A vérben megnövekedett foszfor-szint hatására csökken a kalciumszint, így nagyobb a kockázata pl. az üvegcsont betegség kialakulásának is. Az EFSA véleménye szerint a túlzott foszfátfogyasztás és a megbetegedések között van összefüggés, de az ok-okozati viszony (még) nem bizonyított.¹⁶ Vagyis a túlzott foszfát-szint a szervezetre káros hatással van, épp úgy, mint a szervezetben megnövekedett húgysav is megbetegedéshez (köszvény) vezet. Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy a vizeletben található foszfor-

¹² EFSA, 2015. 3. = *EFSA Journal* 2015, 13/7:4185 (54pp.) doi:10.2903/j.efsa.2015.4185, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.2903/j.efsa.2015.4185/epdf>

¹³ NÉBIH (Nemzeti Élelmiszer-biztonsági Hivatal), 2009. <https://www.nebih.gov.hu/>

¹⁴ EFSA, 2015. 2.

¹⁵ M. S. Calvo – A. J. Moshfegh – K. L. Tucker, Assessing the Health Impact of Phosphorus in the Food Supply: Issues and Considerations, *Advances in Nutrition*, 5/1, 2014, 104–113: 112. <http://doi.org/10.3945/an.113.004861>

¹⁶ EFSA, 2013 = *EFSA Supporting Publications* 2013; 10, (10) 502E doi: 10.2903/sp.efsa.2013.EN-502, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.2903/sp.efsa.2013.EN-502/epdf>

sav és húgsav mennyisége nem éri el azt a töménységet, amellyel esetleg sebfertőzést kezelhetnénk. Ennek esetleges elérésekor a szervezetünk pH szintje olyan alacsonyra csökkenne, hogy a vizelet szétmarná a belső szerveinket, ami lehetetlen, hiszen a vizelet pH-ja nem lehet alacsonyabb 4,4-nél, mert a hidrogén ionokat a vesetubulusba juttató pumpa működése alacsonyabb pH-n leáll, így maró hatású pH in vivo nem érhető el.

Ha végigtekintünk a különböző korszakokon, akkor láthatjuk, hogy az antikvitástól kezdve hány orvos javasolta a vizeletet és a fekáliát gyógyításra, bár azért kivételek is szép számmal akadtak. Galénosnál a következőt olvashatjuk:

„A lábujjak közti fekélyre és különösen, ha körömgulladás okozta, amennyiben elmúlik a gyulladás, gyakran maga kezeli vizelettel az, aki rabszolgák vagy parasztok közül való, vagy vándorúton van, távol az orvosoktól.”¹⁷

Vagyis az idézetből kitűnik, hogy Galénos is javasolja a vizeletet külsőleg a körömgulladásra és lábujjak közötti fekélyre, de kizárólag abban az esetben, ha a beteg rabszolga vagy paraszt, vándorúton van, vagy távol tartózkodik az orvostól. Minden olyan esetben elfogadható volt ez a gyakorlat, ha valaki vagy nem tudta megfizetni az ellátást (gyógyszert), vagy nem volt a közelében orvos. Azért, hogy a szegényebb emberek is kigyógyuljanak betegségeikből, születtek meg a *medicina pauperum* (recept)gyűjtemények. A gyűjteményekben olvasható receptek összetevőiben a természetben is megtalálható vagy könnyen és olcsón beszerezhető alapanyagokat tartalmazznak (ember és/vagy állat teje; vizelete, széklete; különféle gyógy- és fűszernövények, gyümölcsök, stb.) A hivatalos, orvosi gyógyításban azonban a vizeletterápia legfeljebb csak szükségmegoldásként vetődött fel, amint ezt Galénos szavai is igazolják.

¹⁷ Galénos, 12,286,5. „τὰ δ' ἐν τοῖς δακτύλοις τῶν ποδῶν ἔλκη καὶ μάλιστα ἐκ προπταισμάτων, ἐπεὶ δὲ ἀφλέγμανα γένηται, καὶ αὐτὸς ἰασάμην οὐρῶ πολλὰκις ἐπὶ τῷ δούλῳ καὶ ἀγροίκῳ ἀνθρώπῳ, εἰς ὁδοπορίαν ἀπιόντων χωρὶς ἰατροῦ.”

A VILÁGOT RENDBE HOZÓ CSODÁK A GÖRÖG-RÓMAI VALLÁSGYAKORLATBAN

SCHILLER VERA

Csodás események a görög-római vallási hagyomány szerint olyankor történnek, amikor az igazság megvalósítása más módon nem érhető el.

Görög kultúrkör

A görög mitologikus gondolkodás körébe tartozó csodák között alapvető fontosságú helyet foglal el az istenség által természetfeletti úton elvitt vagy megmentett hősnő, illetve hős. A legismertebb és legegységelműbb mitikus hagyomány Iphigeneia megmenekülésének története. A Trója ellen összegyűlt hajóhad nem kap megfelelő szeptet a had indulásához, és a sereg a jós megkérdezése után feláldozza a hadat vezető mykénéi király elsőszülött lányát, akit házasság ürügyével csalnak el a táborba, és aki csak az áldozat végrehajtása előtt tudja meg, hogy az oltárnál az ő torkát fogják elvágni.¹ Azonban ez

¹ Procl., *Kypria* 21–22, in: R. Wagner (ed.), *Mythographi Graeci*, vol. I., Lipsiae, 1894, 238–241; Aesch. *Agamemnon*, 205–249; Aesch. *Iph.*; Soph. *Iph.*; Eur. *El.* 1020–1023; Eur., *Iph. Aul.* 873–887, 1211–1252; Eur. *Iph. Taur.* 15–27; Pind. *Pyth.* 9,34–37; *schol. vetera in Pindari Nemea* 4,79; *schol. in Lycophr.* 183; Plut. *Collecta parallela Graeca et Romana* 14 (*Scripta moralia*, vol. III., Paris, 1841, 375–388) – csak a feláldozás helyét közli; Eudocia Augusta, *Violarium* 490; Hyg. *Fab.* 98,3–4; 261; Dict. Cret. 1,20; Hor. *Sat.* 2,3,199–201; 205–206. (Az áldozat ténye, helye, célja.); Lucr. *De rerum natura* 1,85–94; Verg. *Aen.* 2,116–117. (Csak az áldozat tényét közli.); Liban., *Progymn.*, Narr. 5, Peri tou Agamemnonos. (Csak a feláldozás okát helyét és tényét közli.); Serv. *ad Aen.* 2,116; Ov. *Met.* 12,24–31. (Az ürügy és a mód ebben a szövegben nem szerepel.); Prop. 4,1,109–112. (Csak a feláldozás ténye szerepel benne.); Quint. *Inst. or.* 2,3. (Timathes festményén feláldozás közben szomorúak a lány feláldozói: Kalchas, Odysseus, Menelaos, Agamemnón.); Val. Max. 8,11,6.

az esemény olyannyira igazságtalan, hogy maga Artemis, akinek az áldozatot bemutatják, (és aki melleleg ki is követeli ezt), az utolsó pillanatban közbelép, az oltárról elragadja a feláldozandó lányt, és nyíltan vagy titokban Skythiába, a Fekete-tenger mellé viszi papnőjének.² (Bár hozzá lehet tenni, hogy Euripidész *Iphigeneia Aulisban* című drámájából azt a racionális következtetést lehet levonni, hogy az isteni közbelépés látszatát keltő megmentést valójában az Iphigeneia vőlegényének mondott Achilles hajtja végre.³ Dictys Cretensis a későbbiek folyamán [ezt megértve] már szó szerint kimondja, hogy Achilles menti ki Iphigeneiát a szent ligetből, utána pedig az acháj vezérek a szarvasra cserélés látszatát keltik, és fel is áldozzák ezt a szarvast a hajók indulása előtt,⁴ illetve az Eudocia Augusta neve alatt fennmaradt szöveg általánosabb jellegű megfogalmazása szerint Iphigeneiát titokban állatra cserélve megmentik.⁵) A történetet kiegészíti egy Hyginusnál fennmaradt, Érigonéről szóló történet, aki Klytaimnéstra és Aigisthos lánya, tehát Iphigeneiának egy nemzedékkal fiatalabb féltestvére.⁶ Őt Artemis Orestés kezéből menti ki és viszi el Mykénéből Athénbe. Ezzel megmenti életét és egyben papnőjévé teszi,⁷ vagyis ugyanez a csoda ismétlődik meg vele.

Görög kultúrkörből hasonló Kreusa fiának, Iónnak Euripidész drámájában részletesen leírt története. Ión az iónok névadója, Erechtheus lányának, Kreusának a fia. Apja vagy az Athénnek

² Procl., *Kypria* 22; Aesch. *Iph.*; Eur. *Iph. Taur.* 28–30; 783–786; *schol. graeca in Eur. Orestem* 658; Hyg. *Fab.* 98,4,261; Paus. 9,19,6; *schol. vetera in Pindari Nemea* 4,79 (nincs szó állatra cserélésről); Ov. *Met.* 12,32–34; Serv. *ad Aen.* 2,116; 3,331; *schol. in Lycophr.* 183, 192, 194; Antoninus Liberalis, *Met. Syn.* 27,3; Liban., *Progymn.*, Narr. 5, ahol helyébe szarvas kerül Artemis akaratából. Skythiába való elkerüléséről nincs szó a szövegben. L. még: Eudocia Augusta, *Violarium* 490; *Etymologicum Magnum*, *Ταυροπόλον*.

³ Eur. *Iph. Aul.* 1426–1432, 1565–1589.

⁴ Dict. Cret. 1,22.

⁵ Eudocia Augusta, *Violarium* 490.

⁶ Ioannes Antiochenus, *Chron.* fr. 25, in: *Fragmenta Historicorum Graecorum* vol. IV., 535–622; Dict. Cret. 6,2.

⁷ Hyg. *Fab.* 122,3.

segítséget nyújtó és ezért a király lányának kezét elnyerő Xuthos,⁸ vagy maga Apollón, akit ezért Apollón Patroos-ként tisztelnek az athéniek.⁹ (Az *Etymologicum Magnum* által megörökített hagyomány szerint Ión győzelme óta tisztelik különösen Apollónt, mert segítette az athénieket Eleusis ellenében.¹⁰) Euripidés drámájában (és valószínűleg a csak töredékeiben ismert Sophoklés-drámában¹¹) a földszülött Erechtheus házából származó Kreusa Apollóntól született, anyja által kitett újszülött fiát Hermész viszi át Delphoiba, hogy ott apja házában növekedjen fel.¹² (Ebben a drámában Euripidés nem tesz célzást emberi közbelépésre, éppen a racionális felvetésekről derül ki, hogy alapjaiban tévesek). A mítosz szerint így érhető el, hogy ő, mint a királyi ház leszármazottja és jogos örököse elnyerje az őt megillető királyi trónt.¹³

Latin kultúrkör

A római vallásgyakorlatból a Vestalisokkal kapcsolatban lehet felmutatni az igazságot megvalósító csodákat. Röviden ismertetve a Vesta-papnők kultuszkörét, ők a felszentelt szüzek, akik a Regia, a királyi palota melletti Vesta-templomban a Forumon a Capitolium és

⁸ Hérodotos 8,44; Apollod. 1,7,3; Strab. 8,7,1 (383); 9,1,18 (397); Paus. 1,31,3; 7,1,2; 7,4,2; 7,25,8; Harpocration, *Lexicon in decem oratores atticos*, Βοηδρόμια.

⁹ Plat. *Euth.* 28,302 d; *schol. in Plat.* 302 d; *schol. in Aristoph.* Av. 1468, 1527; Harpocration, *Lexicon in decem oratores atticos*: Απόλλων Πατρώιος ὁ Πύθιος.

¹⁰ *Etymologicum Magnum*: Βοηδρομιών

¹¹ Soph. *Fragmenta*, Creusa fr. 527–538, in: Sophocles, *Tragoediae septem et perditum fragmenta*, Paris, 1842, 344–346.

¹² Eur. *Ion*, 10–73.

¹³ Eur. *Ion*, 1571–1574, 1617–1618; C. A. P. Ruck – D. Staples, *The World of Classical Myth. Gods and Goddesses, Heroines and Heroes*, Durham, 1994, 58; J. A. Fernández Delgado, Luces y sombras en la comunicación con Apolo de la monodia de Ión a la de Creúsa, *Exemplaria Classica, JCPh* 16, 2012, 17–34. (Ión monológja Apollón szentélyének tiszteletéről, ismeretlen apjáról, Creusa monológja az erőszakos szerető Apollónról, és a *deus ex machina*-ként megjelenő Athéné válasza, amely elismeri Apollón apaságát és Ión jogát Erechtheus-leszármazottként Athén trónjára.)

a Palatinus között őrzik az örök szent tüzet.¹⁴ Funkciójuk ideje harminc év, tíz évig tanulják, tíz évig végzik, tíz évig tanítják szent feladataikat.¹⁵ Gellius szerint hat évesnél fiatalabb és tíz évesnél idősebb nem lehet az az apja által felajánlott előkelő származású ép testű és lelkű lány, akit a *lex Papia* szerint a pontifex maximus javaslata alapján kiválasztottak közül nyilvános sorshúzás eredményeként ragad el Vestalisként szintén a pontifex maximus. (Bár a hagyományt ismertető Gellius azt is hozzáteszi, hogy az ő életében az i. sz. 2. században az apjuktól felajánlott lányok, ha egyéb kritériumoknak megfelelnek, már nem vesznek részt a sorsoláson.¹⁶) A pontifex maximus hatalma alatt élnek¹⁷ Festus szerint hatan, kettenketen mindhárom tribusból, a Titienses-ből, a Ramnes-ből és a Luceres-ből.¹⁸ Plutarchos és Dionysios Halikarnasseus szerint először négyen, majd hatan, (P. Fabre szerint eredetileg négyen, később hatan, végül tízen, A. Grenier szerint tizenketten majd tizenötön) voltak, egyikük a Vestalis Maxima.¹⁹ A római vestalisi testület eredetét Plutarchos Romulus vagy Numa Pompilius, Livius, Dionysios Halikarnasseus és Florus pedig egyértelműen a Róma kultuszait megteremtő Numa Pompilius nevéhez köti,²⁰ Festus Vesta templomának felszentelését tulajdonítja Numa Pompiliusnak.²¹ A felszentelt tűz őrzése olyan fontos volt Latiumban, hogy a Tullus Hostilius által lerombolt Alba Longa szent tűzét, amelyet a többi kultusszal átvittek Rómába, a Sibylla-könyvek utasítására a pontifexek később megújí-

¹⁴ Plut. *Numa* 14; Dion. Hal. 2,66.

¹⁵ Plut. *Numa* 10,2–3; Plut. *An seni respublica gerenda sit*, in: *Scripta moralia* XXIV/1., vol. IV., 956–974; Dion. Hal. 2,67; S. J. Pyne, *Festal fire*, Seattle – London, 1997, 77.

¹⁶ Gell. *NA* 1,12; R. Lorsch Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, London – New York, 2006, 38

¹⁷ Plut. *Numa* 9; Dion. Hal. 2,67,1.

¹⁸ Festus, *De verborum significatu*, 19,517; 528, pp. 468; 475; Jorge Martínez-Pinna, La reforma de Numa y la formación de Roma, *Gerion* 3, 1985, 97–124: 100.

¹⁹ Plut. *Numa* 10; Dion. Hal. 2,67; P. Fabre, *La religion romaine*, Paris, 1948, 374–375; A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, Paris, 1948, 166–167.

²⁰ Plut. *Romulus* 22; Plut. *Numa* 9–10; Plut. *Camillus* 20; Liv. 1,20; Dion. Hal. 2,66; Flor. *Epit.* 1,2.

²¹ Festus, *De verborum significatu* 17,355, p. 320.

tották. Késő római felirat tünteti fel a *virgo vestalis maxima arcis Albanae*-t,²² és Alba Longa Vestalisai a 4. századig őrizték városuk szent tüzeit a római pontifex maximus fennhatósága alatt.²³

Nagy tisztelet illeti őket, de sohasem volt részük a tényleges hatalom.²⁴ Amikor örködnek a tűz felett, örködnek az ember teremő ereje felett, szexuális tisztaságuk abszolút fontos feltétel. Az ezt megsértő *incestus* fenyegeti a világ menetét, megsérti az isteneket.²⁵ Ezek után érthető, hogy a nagy tisztelet mellett mégis élve temették el azt a Vestalist, aki ezt a vétket elkövette. (Kisebb vétkekért, amibe a tűz kialakása is beletartozott²⁶ csak megveretés volt a büntetés).

Az élve eltemetés rituáléja a következő: a Porta Collina közelében az *agger* alatt a falakon belül az átokmezőn (*in campo scelerato*) van az a földalatti helyiség, ahol a bűnös Vestalist vetett ágy, égő mécses, kevés ennivaló (tej, kenyér, víz és olaj) várja. A megszabott útvonalon elhozott lefátyolozott papnőt a pontifex maximus állítja rá a sírba vezető létrára, és miután ő belépett a szobába, a létrát felhúzzák, és a szoba bejáratát földréteggel borítják be.²⁷ Hogy ezt a rítust komolyan vették, arra elég sok adat áll rendelkezésre.

A halálbüntetést a szüzesség megszegéséért és a pontifex maximus bírói ítélete alapján a hagyomány szerint először Tarquinius Priscus idején alkalmazták i. e. 616 és 579/578 között egy Dionysios Halikarnasseus által Pinariának nevezett Vestalison, amely esetről Zonaras részletesen közli, hogy hosszúkás üreget vájtak ki a föld alatt, ahol fekvőhelyet helyeztek el mécsessel valamint egy ételekkel teli asztalt. Erre a helyre vezették azután ünnepélyesen a meggyalázott Vesta-szüzet, és élve befalazták. Meggyalázóját (megszentségtelenítőjét)

²² A. Grandazzi, *Alba Longa. Histoire d'une légende*, École française de Rome, 2008, 639, 750.

²³ Iuv. *Sat.* 4,60–61; Symm. *Ep.* 9,147–148; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* vol. 3., Paris, 1908, 199; J. Frazer, *Origines magiques de la Royauté*, Paris, 1920, 15.

²⁴ Liv. 1,20; Dion. Hal. 2,67; Plut. *Numa* 9,9; 10,4–5.

²⁵ V. Girod, *Les femmes et le sexe dans la Rome Antique*, Paris, 2013, 50–51.

²⁶ Dion. Hal. 2,67; Plut. *Numa* 10; Val. Max. 1,1,6.

²⁷ Plut. *Numa* 10; Plut. *Quaest. Rom.* 96, in: *Scripta moralia* vol. III., 325–359; Liv. 8,15,7; Dion. Hal. 2,67; Festus, *De verborum significatu* 19,494, pp. 448–449; Serv. *ad Aen.* 11,206; Wildfang (2006) 55–57.

pedig nyakvasban meztelenül addig korbácsolták a Forumon, amíg meghalt.²⁸

Azután a volscusok elleni háború és belső ellentétek idején egy Oppia (Liv.; Iul. Obseq.) vagy Opimia (Dion. Hal.) vagy Opillia (ep. Liv.) vagy Popilia (Oros.; Iul. Obseq.) vagy Popinia (Iul. Obseq.) illetve Pompilia (Eus.) nevű Vestalison i. e. 483-ban (Eusebios számítása szerint i. e. 486-ban) már egyértelműen az Átokmezőn hajtották végre az élve eltemetés szertartását és azt a két férfit, akit a papnő megrontásával vádoltak, mindenki előtt halálra korbácsolták.²⁹ (A vizsgálat és az ítélet oka az volt, hogy – Dionysios Halikarnasseus és Livius szerint – az előjelek rosszat mutattak égi csodajelek közepette.)

Vád ért i. e. 472-ben egy a városon végigsöprő járvány következtében tömeges halálesetek közepette egy Dionysios Halikarnasseus által Orbiniának nevezett Vestalist is, akit egy szolga jelentett fel a pontifexeknél. (Eusebios szerint i. e. 470-ben, és a neve Sunia volt), akin szintén előírászerűen hajtották végre az élve eltemetési szertartást, megrontóján pedig a halálra korbácsolást.³⁰

I. e. 337-ben a Latiummal folytatott háború idején élve eltemetéssel egy Minutia nevű Vestalist végeztek ki *incestus* miatt, akire fényesebb életmódja miatt figyeltek fel, azután fel is jelentették.³¹

²⁸ Dion. Hal. 3,67; Ioannes Zonaras, *Annales* 7,8; H. N. Parker, Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State, *AJPh* 125, 2004, 563–601: 593; A. Fraschetti, La sepoltura delle Vestali e la Città, in: *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, *Collection de l'École française de Rome* 79, 1984, 97–129: 98, 102, 113; T. Cornell, Some Observations on the „Crimen Incesti”, in: *Le délit religieux dans la cité antique*, *Collection de l'École française de Rome* 48, 1981, 27–37: 27, j. 4; Wildfang (2006), 142.

²⁹ Liv. 2,42,11; ep. Liv. 2; Dion. Hal. 8,89; Oros. *Hist. adv. pag.* 2,8,13; Iul. Obseq. 11; Eus. *Chron.* 190 F; Eusebius, *Werke*, band 7, Berlin, 1956, 108; Cornell (1981) 27, j. 4; Parker (2004) 579–580, 593; Fraschetti (1984) 102–103; Claire Lovisi: Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la République romaine, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 110, no. 2, 1998, 699–735: 704. Wildfang (2006) 82.

³⁰ Dion. Hal. 9,40; Eus. *Chron.* 191 F; Eusebius, *Werke* (1956) 109; Cornell (1981) 34, j. 44; Parker (2004) 593; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 84–85.

³¹ Liv. 8,15,7–8; ep. Liv. 8; Oros. *Hist. adv. pag.* 3,9,5; Hier. *Adv. lov.* 1,41,307 (A keresztény szerző szerint a meggyalázás gyanúja miatt végezték ki a Vestalist.);

I. e. 275-ben vagy i. e. 273-ban (Wildfang szerint i. e. 274-ben) egy Sextilia nevű Vestalis-ra sújtott le a büntetés.³² I. e. 266-ban egy Caparronia nevű Vestalis halt meg, akiről Orosius és Eusebios is azt közli, hogy felakasztással bűnhődött, Orosius pedig azt is hozzátéשי, hogy megrontója és annak bizalmas szolgálai pedig halállal fizettek.³³ I. e. 236-ban egy megrontott Vestalis a megbecstelenítést felfedve kötél segítségével végezte be életét Eusebios híradása szerint.³⁴ I. e. 216-ban vagy i. e. 215-ben Hannibál győzelmei, szörnyű csapások és baljóslatú *prodigium*ok közepette két Vestalist ítélték el *incestus* miatt, Floroniát és Opimiát, illetve a Livius-kivonat szerint Florentiát és Opimiát, akik közül egyiküket élve eltemették, míg másikuk maga végzett magával, és Floronia megrontóját a pontifex maximus a Capitoliumon korbácsolta halálra.³⁵

Az ez utáni híradás már Domitianusra és Caracallára vonatkozik. Domitianus (i. sz. 83-ban illetőleg i. sz. 91-ben)³⁶ és Caracalla (i. sz. 213-ban)³⁷ is elvégezte pontifex maximus-i minőségében a rituális

Cornell (1981) 27, j. 2; 28, j. 4; 34, j. 44; Parker (2004) 593; Frascchetti (1984) 104; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 83–84.

³² Oros. *Hist. adv. pag.* 4,2,8; ep. Liv. 14,7; Eus. *Chron.* 212 F; Eusebius, *Werke* (1956) 130; Parker (2004) 593; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 83, 85, 142.

³³ Oros. *Hist. adv. pag.* 4,5,9; Eus. *Chron.* 213 F; Eusebius, *Werke* (1956) 131; Parker (2004) 593; Lovisi (1998) 699, j. 2.

³⁴ Eus. *Chron.* 215 F; Eusebius, *Werke* (1956) 133.

³⁵ Liv. 22,57,2–5; ep. Liv. 22; Plut. *Fabius* 18,3; Eus. *Chron.* 216 F; Eusebius, *Werke* (1956) 134. (Szerinte a meggyalázás bűne miatt Vesta-szüzetek temettek el föld alá.); Cornell (1981) 32; 28, j. 5; Parker (2004) 584, 593; Frascchetti (1984) 106; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 80.

³⁶ Suet. *Domitianus* 8,4; Plin. *Ep.* 4,11; Philostr. *Vita Apollonii Tyanei* 7,6; Cass. Dio 67,3–4. (E szerint a többi forrástól különbözően durván vallatott, de nem élve eltemetéssel végezte ki őket a szokás ellenére.) Eus. *Chron.* 272 F–273 F; Eusebius, *Werke* (1956) 190–191. (E szerint Domitianus i. sz. 83-ban ítélt halálra három Vesta-szüzet fajtalankodás vádjával és i. sz. 91-ben temettette el élve az ősi törvény szerint Corneliát, a Vestalis Maxima-t.) J. W. Beck, *Der Licinianus-Skandal und das crimen incesti (Plinius epist. 4,11)*, Göttinger Forum für Altertumswissenschaft (GFA) 15, 2012, 129–152; Cornell (1981) 28, 34, 28, j. 7; Parker (2004) 594–595; Frascchetti (1984) 108, 111; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 104–105.

³⁷ Herodian. *ab exc. div. Marc.* 4,6,4; Cass. Dio 77,16; Cornell (1981) 28, j. 7; Parker (2004) 595; Frascchetti (1984) 109; Lovisi (1998) 699, j. 2.

kivégzést az általuk bűnösnek tartott Vestalis felett. (Domitianus a Vestalis Maxima megrontóját is halálra korbácsoltatta az ősi törvény szerint, Caracalla pedig egyértelműen elevenen eltemette őket, illetve Cassius Dio részletes beszámolója szerint Aurelia Severát, Clodia Laetát és Pomponia Rufinát élve temették el, Cannutia Crescentia pedig levetette magát háza tetejéről, az őket megrontó férfiak és az azokat segítők pedig meghaltak a törvény szerint.) Symmachus tanúsága szerint még a 4. században (i. sz. 390-ben) is született őáltala, mint *praefectus urbi* által egy Primigenia nevű albai Vestalisszal szemben halálos ítélet.³⁸

Még a leggyűlöltebbnek festett császárok közül is csak Nerót érte az a vád, Suetonius tanúsága szerint, hogy meggyalázott egy Rubria nevű Vestalist,³⁹ illetve Elagabalust (i. sz. 218–222), aki El-Gabal napisten papjaként egy másik – Rómától idegen – rítus szerint házasságot köt egy Aquilia Severa nevű Vesta-szűzzel, Cassius Dio megfogalmazása alapján valószínűleg a Vestalis Maxima-val, és azt üzeni a Senatusnak, Herodianus szerint, hogy „illő és magasztos pap és papnő násza,” illetve Zonaras megfogalmazásában úgy véli, hogyha főpapként (pontifex maximus-ként) elvesz egy papnőt (illetve főpapnőt), akkor ebből a nászból csak isteni gyermekek szülehetnek. Ezzel a római gondolkodás szerint hallatlan istentelenséget és bűnt követ el, amiért, mint Cassius Dio közli, halálra kellett volna korbácsolni a Forumon.⁴⁰ (A *Historia Augusta* ezt már úgy magyarázza, hogy egy Vesta-szüzet bemocskolt, és az örök tüzet ki akarta oltani.⁴¹) A vádat nem minden esetben követte ítélet.

Egy Postumia nevű Vestalist, akit megvádoltak i. e. 420-ban, az *incestus* alól felmentették, csak megdorgálta a pontifex maximus a papi testület nevében, merthogy csinosabban ruházkodott és szaba-

³⁸ Symm. *Ep.* 9,147–148; Cornell (1981) 28, j. 7; Parker (2004) 595; Lovisi (1998) 699, j. 2.

³⁹ Suet. *Nero* 28,1.

⁴⁰ Herodian. *ab exc. div. Marc.* 5,6,2; Cass. Dio 79,9; Ioannes Zonaras, *Annales* 12,14; M. Grant, *Róma császárai*, Budapest, 1996, 121.

⁴¹ Hist. Aug. *Antoninus Heliogabalus* 6.

dosabban beszélt, mint szűz leányhoz illik,⁴² és i. e. 73-ban Liciniát⁴³ és Fabiát, Cicero feleségének nővérét⁴⁴ felmentették a Crassusszal illetve Catilinával együtt elkövetett *incestus* vádja alól.

Ezek után érthető, hogy jóllehet a bűnös Vestalist egyértelműen sújtja a büntetés, de az is döbbenetes, ha ártatlant végeznek ki. Ami tulajdonképpen eléggé elképzelhető volt. Nemegyszer égi csodajelek és járvány, valamint *prodigium*ok jelezték a bűnösséget. Plinius – levelének tanúsága szerint – erősen kételkedik abban, hogy a Domitianus által kivégzett Cornelia valóban bűnös volt, és szerinte a halálra korbácsolt csábító is tagadta bűnösségét, a Caracalla által elítélt egyik Vestalis, Clodia Laeta azt kiabálja, mint Cassius Dio írja, hogy „Tudja maga Antoninos, hogy szűz vagyok, hogy szennytelen vagyok”. Azért keletkezhetek a csodás eseményekről szóló híradások, hogy bizonyítsák, van mód, hogy az ártatlanul vádolt megmeneküljön. A ránk maradt hagyomány három olyan eseményről ad hírt, amikor megvádolt papnő csodás cselekedettel bizonyítja ártatlanságát.

Ártatlanságot bizonyító csodák

Az első történet egy Tuccia nevű papnőhöz kapcsolódik. Ő – akit Hamilcar győzelmei idején Livius kivonata szerint elítéltek *incestus* miatt⁴⁵ – úgy védte meg becsületét (és életét) hogy egy Vestához címzett könyörgés után a Tiberisből szitával merített vizet és az a szitában maradt. A részletesebb magyarázat szerint a megvádolt Vestalis ezt a Tiberis vizével teli szitát a Vesta templomig (Val.

⁴² Liv. 4,44,11; Plut. *De capienda ex inimicis utilitate* 6; Cornell (1981) 27, j. 2; 28; Parker (2004) 593; Fraschetti (1984) 104; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 83.

⁴³ Plut. *Crassus* I, 2; Plut. *De capienda ex inimicis utilitate* 6; Parker (2004) 594; Fraschetti (1984) 115; Cornell (1981) 28, j. 5; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 96–97.

⁴⁴ Sallust. *Cat.* 15,1. (Nincs megnevezve a Vesta-papnő, csak a Catilinát terhelő vád.); Cic. *Brutus* 236. (Marcus Pisóval kapcsolatban említi meg Cicero a Vesta-papnők perét.); Cic. *Cat.* 3,9. (Csak a Vesta-papnők felmentését említi meg a beszéd.); Plut. *Cato Minor*, 19,3; Oros. *Hist. adv. pag.* 6,3,1; Parker (2004) 594; Fraschetti (1984) 115; Cornell (1981) 28, j. 5; Lovisi (1998) 699, j. 2; Wildfang (2006) 96–97, 112.

⁴⁵ ep. Liv. 20.

Max.), illetve a Forumig vitte, ahol is a pontifexek lábánál öntötte ki (Dion. Hal.) a város alapításának 1109. évében (Plin.), vagyis i. e. 230-ban.⁴⁶

A második csoda Claudia Quintáé. Amikor i. e. 204-ben az i. e. 218-tól 201-ig tartó II. pun háború idején a Pessinusból érkező Istenek Anyjának szobrát hordozó hajó megakadt a Tiberis torkolatában a homokpadon, ő volt az, aki egy az Istennőhöz szóló fohász-kodás után egyedül felvontatta övével a hajót a Tiberisen, jöllehet addig semmilyen módon nem lehetett megmozdítani.⁴⁷ (A róla szóló források azonban nem egyértelműen nevezik őt váddal illetett Vestalissnak. Herodianus és Hieronymos annak mondja, Lactantius szűznek, Livius szerint egyike azoknak a nőknek, akik a szobrot Vesta szentélyébe viszik, de Appianos szerint férjes asszony, akit az a vád fenyeget, hogy házasságtörést követett el, a többi forrás pedig nem említi jogi helyzetét, csak azt, hogy az általa elkövetett csoda révén bizonyítja büntelenségét.)

A harmadik esemény egy Aemilia nevű Vestalisszal kapcsolatos. Ez a megvádolt papnő, (Valerius Maximus szerint a Vestalis Maxima) i. e. 114-ben Marius hispániai háborúja idején azzal tesz csodát és bizonyítja büntelenségét, hogy egy Vestához címzett könyörgés után ruháját a kialudt tűzhelyre vetve lobbantotta fel a szent tüzet.⁴⁸ A történethez az is hozzátartozik, hogy ebben az időben három Vestalist, Aemiliát, Liciniát és Marciát vádolnak meg, a Livius-kivonat, Orosius és Plutarchos szerint, míg Macrobius név szerint csak Aemiliát és Liciniát említi. A vád elsősorban egy *prodigiumon* alapult, amelyet Pompeius Elvius adott közre, aki e szerint azt látta, hogy Stellatus lovagoló szűz lányába belecsapott a villám, meghalt,

⁴⁶ Plin. *NH* 28,2(3),12; Dion. Hal. 2,69; Val. Max. 8,1,5; August. *C. D.* 10,16,2. (Ez utóbbi szövegben nem hangzik el a Vestalis neve.); Cornell (1981) 34; Lovisi (1998) 719–720; Wildfang (2006) 85–86.

⁴⁷ Herodian. *ab exc. div Marc.* 1,11,4–5; Ov. *Fasti* 4,291–328; Suet. *Tiberius* 2,3; Liv. 29,14,12. (Egyike az asszonyoknak, akik Vesta szentélyébe viszik az Istenanya szobrát.) Appian. *Rom. hist.* 7,56; Lact. *Div. inst.* 2,7,12; Hier. *Adv. Iov.* 1,41,307; August. *C. D.* 10,16,2; Parker (2004) 590, 594; M. Labate, *Passato remoto. Età mitiche e identità augustea in Ovidio*, Pisa–Roma, 2010, 228–229.

⁴⁸ Dion. Hal. 2,68; Val. Max. 1,1,7; Wildfang (2006) 86.

leesett róla a ruha, a tűz a csontjáig hatolt. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy a szüzet ért szégyen azt jelenti, hogy a lovagi rendből való három legnemesebb Vesta-szűz követett el *incestust*.⁴⁹

Cornell számára ezekből az adatokból pedig az a kérdés merül fel, hogy a veszélyes helyzetben az a meggondolás született, hogy ennek oka valószínűleg a Vestalisok helytelen viselkedése.⁵⁰ Wildfang szintén azt a következtetést vonja le, hogy a *prodigiumok* vonják maguk után a Vestalisok *incestus*ának felvetését, és a *pax deorum* megsértését csak a Vestalisok élve eltemetése állítja helyre.⁵¹ Lovisi úgy véli, hogyha az állam veszélyben vagy súlyos helyzetben volt, akkor *prodigiumok* hívták fel a figyelmet a Vesta-szüzek *incestus*ának lehetőségére, és ekkor nagy nyomás nehezedett a pontifexek tanácsára, ezért volt ilyenkor szükség csodás cselekedetekre,⁵² és ilyen esetben a vallási rémület atmoszférájában csak a Tuccia és Aemilia által bemutatott csodákhoz hasonló események tudták lecsillapítani a város lakosságát, és megmenteni magukat a Vestalisokat.⁵³

Összefoglalóan azt lehet tehát állítani, hogy a csodáknak ez a fajtája mind a görög, mind a római kultuszkörben az isteni igazságot, a *pax deorum*-ot állítja helyre, mégpedig olyankor, amikor az emberek a vallási kötelezettséget, a követendő cselekedeteket helytelenül, rosszul mérik fel, és az igazság helyreállításának más módja nincs.

⁴⁹ Iul. Obseq. 97; Plut. *Quaest. Rom.* 83; Oros. *Hist. adv. pag.* 5,15, 22; ep. Liv. 63; Macr. *Sat.* 1,10,5–6; Cornell (1981) 34, j. 44; Parker (2004) 594; Fraschetti (1984) 107–108; Lovisi (1998) 704; 716, j. 128; 699, j. 2; Wildfang (2006) 93–94, 111.

⁵⁰ Cornell (1981) 28.

⁵¹ Wildfang (2006) 56–59.

⁵² Lovisi (1998) 703, 733.

⁵³ Lovisi (1998) 711, 719–720.

A CSODA (*MIRACULUM*) A KORAI CSÁSZÁRKOR IRODALOMKRITIKÁJÁBAN

TAKÁCS LÁSZLÓ

Annak, ami ellentmond mindennapi tapasztalatainknak, sokféle elnevezése van. Ha mindezt az irodalom körére korlátozzuk, csökken ugyan a lehetséges meghatározások száma, de a lehetőségek sokfélesége még így is zavarba ejtő. Különösen igaz ez, ha olyan irodalmi alkotással foglalkozunk, amelyet az angol terminológia a *fiction* kategóriába sorol. Az ilyen típusú művek kezdetektől jellemzik a klasszikus ókori irodalmakat, még ha olyasféle lényekkel és eseményekkel csak mértékkel népesítették be világukat a görögök és rómaiak, akiket ma a *fantasztikus* jelzővel írunk le.¹ Már a homérosi eposzokban bőségesen találunk olyan elemeket, amelyek előbb a hallgatóság, majd a művek olvasói számára is egyértelműen kitalált, nem valóságos eseményként jelentek meg.² Az

¹ Tzvetan Todorov, *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre* (transl. R. Howard, London, 1973) a következőképpen határozza meg a fantasztikus fogalmát: [His definition of the word *fantastic*:] 'In a world which is indeed our world, the one we know, a world without devils, sylphides, or vampires, there occurs an event which cannot be explained by the laws of this same familiar world. The person who experiences the event must opt for one of two possible solutions: either he is the victim of an illusion of the senses, of a product of the imagination – and laws of the world then remain what they are; or else the event has indeed taken place, it is an integral part of reality – but then this reality is controlled by laws unknown to us ... The fantastic occupies the duration of uncertainty. Once we choose one answer or the other, we leave the fantastic for a neighbouring genre, the uncanny or the marvellous.' Idézi J. Killeen, *Irish Gothic: A Theoretical Introduction*, *The Irish Journal of Gothic and Horror Studies*, 1, Oct. 2006 (online: 21.11.2007.)

² Az ókori irodalomértelmezésben az epikus műveket *fabulának* tekintették, amelyeknek eseménysorozata nem történt meg, és nem is történhetett meg, ellentétben a drámák jelentős részével, amelyeket *argumentum*nak neveztek, mert nem történtek ugyan meg, de megtörténhettek volna. A. Laird, *Fiction, Bewitchment and Story*

irodalomban a fikciós elem körébe sorolható alkotóelemek közül most egy olyannal foglalkozom, amely különleges helyet foglal el abból a szempontból, hogy megtörténte túlmutat a pusztá kitaláláson, hiszen olyan eleme az elbeszélésnek, amely nemcsak valószínűtlen, hanem a természet törvényei szerint lehetetlen. Általánosságban ez a kérdés úgy fogalmazható meg, hogy mit kezd az irodalom a *csodával*, illetve még jobban leszűkítve a kérdést: az aranykori irodalom és az azt értelmező korai császárkori irodalomkritika mit tudott kezdeni az irodalomban megjelenő olyan jelenségekkel, amelyek a csoda (*miraculum*) kategóriájába tartoznak. Jelen esetben a csoda ugyanakkor kifejezetten az elbeszélő költői művekre vonatkozik, méghozzá Vergilius eposzára, az *Aeneis*-re, ahol a csoda olyan eleme az elbeszélésnek, amely átlép a valóság megszabta kereteken, de kilóg a történet fiktív elemeinek sorából is, vagyis alkategória a történet nyilvánvalóan kitalált elemein (pl. Aeneas és Dido találkozása)³ belül. Mindezt azért is kell hangsúlyozni, mert ahogy azt a „világ hét csodája” is kifejezi, a *csoda* lényeges eleme volt a történeti művekben megszokott etnográfiai leírásoknak, ahogy az a hérodotosi *thauma* fogalmával vág egybe.⁴ Ezzel rokonnak tűnik a természet általános törvényeinek ellentmondó jelenségek tárgyalása, amelyet összefoglalóan *paradoxographiának* nevezünk.⁵

Másfelől számot kell vetni azzal a két problémával is, hogy egyrészt a kortárs, Augustus kori irodalom és ennek megfelelően a kortárs kritika is foglalkozott a fikció problémájával,⁶ másrészt Vergiliust értelmező hosszabb szövegek csak a kései császárkorból maradtak ránk, s habár

Worlds. The Implications of Claims to Truth in Apuleius (147–174), in: Ch. Gill – T. P. Wiseman, *Lies and Fiction in the Ancient World*, Liverpool, 1993.

³ Vö. Serv. *ad Aen.* 1,267: *sic autem omnia contra hanc historiam ficta sunt, ut illud ubi dicitur Aeneas vidisse Carthaginem, cum eam constet ante LXX. annos urbis Romae conditam. inter excidium vero Troiae et ortum urbis Romae anni inveniuntur CCCXL.*

⁴ Ch. Shuttleworth Kraus, *Is historia a Genre?*, in: *Generic Interfaces in Latin Literature, Encounters, Interactions and Transformations*, eds. Th. D. Papanghelis – S. J. Harrison – Stavros Frangoulidis, Berlin – Boston, 2013, 424.

⁵ W. Cotter, *Miracles in Greco-Roman Antiquity. A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London, 1999, 1–2.

⁶ E. Gowers, Under the Influence. Maecenas and Bacchus in *Georgics* 2, in: *The Augustan Poetry and the Irrational*, ed. Ph. R. Hardie, Oxford, 2016, 143.

ezek jórészt korábbi szövegekre támaszkodnak, mégis egyfajta konglomerátumnak tekinthetők, amelyekben nehéz a különféle rétegek szétválasztása.⁷ Mindezekkel szembenézve mégis kísérletet kívánunk tenni arra, hogy rekonstruáljuk, milyen elképzelések éltek a *miraculum* fogalmával kapcsolatban a Vergiliusszal kortárs irodalom-felfogásban, illetve arra, hogy a Vergilius műveiben a *miraculum* fogalomkörébe tartozó dolgokat hogyan értelmezték a későbbi századokban, egészen a Kr. u. 5. század elejéig.

Szükséges azt is előrebocsátani, hogy mindez egy nagyobb irodalomelméleti vizsgálódás összefüggés-rendszerébe is beletartozik, amelyet összefoglaló néven (*költői*) *fikciónak* nevezhetünk, s amelyet a korabeli római irodalomkritika részint a *poetica licentia*, részint a *figmentum poeticum* terminusokkal határozott meg.⁸ A fikció azonban nagyon is helyén van az eposzban: Servius is kijelenti műve elején, hogy „az eposz műfaja nyilvánvaló. Versmértéke hősi, szereplői szempontjából kevert, hiszen egyfelől maga a költő beszél, másfelől másokat beszéltet. Márpedig azért hősi, mivel emberi és isteni személyek szerepelnek benne, egyszerre tartalmaz valóságos és fiktív elemeket. Nyilvánvalóan igaz ugyanis, hogy Aeneas Itáliába jött, az azonban, hogy Venus beszélt Iuppiterrel, vagy hogy elküldték Mercuriust, fikció.”⁹ Ez a fikció azonban elsősorban alkotásesztétikai szempontból használható kifejezés, mert – ahogy azt Maróth Miklós meggyőzően mutatja be e kötetben közölt tanulmányában – Aristotelész fogalomhasználatára egyrészt sokkal precízebb, mint a római kommentátorok által használt terminológia, másrészt nem az alkotó, hanem egyfelől a befogadó, másfelől az esetleges csodás, abszurd, lehetetlen cselekmény

⁷ G. P. Goold, *Servius and the Helen Episode*, Oxford Reading’s in Vergil’s *Aeneid*, ed. S. J. Harrison, Oxford, 1990, 60–126.

⁸ R. Ferri, *The Language of Latin Epic and Lyric Poetry*, in: *A Companion to the Latin Language*, ed. J. Clackson, Wiley-Blackwell, online-publikáció (megtekintve: 2017. március 20.).

⁹ Serv. ad Aen. praef.: *qualitas carminis patet; nam est metrum heroicum et actus mixtus, ubi et poeta loquitur et alios inducit loquentes. est autem heroicum quod constat ex divinis humanisque personis, continens vera cum fictis; nam Aeneam ad Italiam venisse manifestum est, Venerem vero locutam cum Iove missumve Mercurium constat esse compositum.*

ok-okozati struktúrája felől közelíti meg a kérdést, aminek nem találjuk nyomát a Vergilius-kommentárokbán.¹⁰

A példák itt azt sugallják, hogy az isteni közbeavatkozás és az istenek bármiféle szerepeltetése a költői fikció körébe tartozik. A *figmentum* mellett azonban a *miraculum* is létezik, mint irodalomkritikai vagy irodalomelméleti fogalom, bár nem központi, és mint terminus jóval kevesebbszer fordul elő, mint az előző. Horatius az *ars poetica*-ban így használja a kifejezést:

*Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem
cogitat, ut speciosa dehinc miracula promat,
Antiphaten Scyllamque et cum Cyclope Charybdim.* (143–145)

Horatius a példák alapján világosan körülhatárolható jelenségek leírására használja a *speciosa miracula* kifejezést, s ez majdnem egybevág azzal, ahogy Varro egyik – Serviusnál megőrzött – töredéke határozza meg a fogalmat:

PRODIGIUM CANIT prodigium, portentum et monstrum modico fine discernuntur, sed confuse pro se plerumque ponuntur. Varro sane haec ita definit:
„ostentum, quod aliquid hominibus ostendit;
portentum, quod aliquid futurum portendit;
prodigium, quod porro dirigit;
miraculum, quod mirum est;
monstrum, quod monet.”¹¹

Varro szövege szerint tehát megvolt az igény efféle jelenségek definiálására, illetve a kifejezések differenciált használtára, ez azonban a kommentátor szavai szerint (*confuse pro se plerumque ponuntur*) még a késő ókorra sem tisztázódott és rögzült.

Ugyanakkor, ha követjük Varro *miraculum* meghatározását, a Servius-féle kommentárban számos alkalommal találkozhatunk a *mirum est*

¹⁰ Vö. Maróth M., A csoda Aristotelés *Poétikájában* című tanulmányát a jelen kötetben, pp. 9–16.

¹¹ Serv. *ad Aen.* 3,366.

kifejezéssel, igaz, többnyire tagadó formában, s ebben az esetben a *miraculum* és a *mirum est* kifejezések nem korlátozódnak valamilyen *csodálatos* vagy *meglepő* jelenség azonosítására, hanem az elbeszélés egyéb elemeit is jellemzi a kommentátor ezekkel a kifejezésekkel, vagyis az érzelmi reakciókat, a narratíva nagyobb egységeit, történeti vonatkozásokat stb.,¹² legtöbbször azonban tagadó formában (*non mirum est*) fordul elő, de gyakori a *mire* adverbium is.¹³

Mivel jó pár példa akad erre, most csupán néhányat – és elsősorban a *miraculum* használatára – idézek illusztrációként, mivel a *mirum est* vagy a *nec mirum est* kifejezések messzire vezetnének, ráadásul azt tapasztalnánk, hogy nincs is fogalmi egyezés.

Az *Aeneis* első énekében a főhős Karthago partjaira érve, miután kétségek közt hanyódott, amint „az éltető napfény” fölragyogott, azonnal elindul, hogy kikémlelje a környéket (*At pius Aeneas, per noctem plurima volvens, / ut primum lux alma data est, exire locosque / explorare novos, quas vento accesserit oras... 305–307*)

Ehhez a szöveghelyhez kapcsolva Servius az *almus* jelző értelmét magyarázza meg, amely itt fordul elő először az eposzban: *ALMA alma lux dicta, quod alat universa, unde et „alma Ceres”, quod nos alat; nam physici dicunt omnia per diem crescere. quomodo ergo Vergilius ait „exigua tantum gelidus ros nocte reponet”? sed hoc pro miraculo positum est, ut etiam Plinius sentit.* E helyütt a kommentátor teljesen eltér a szöveghelytől, és valójában a *Georgica* második énekéből idéz: *et quantum longis carpent armenta diebus / exigua tantum gelidus ros nocte reponet.* (2,201–202) Servius a *Georgica*-kommentárjában mindezenre jobban megvilágítja, amit az *Aeneis*ben mondott: [201] *ET QUANTUM LONGIS C. A. D. E. T. G. R. N. R. ut in Aeneide diximus, hoc dicit Varro fuisse in Rosulano agro, postquam Velinus siccatus est lacus: ubi longam perticam magnitudo superabat herbarum.*

¹² Vö. Serv. ad Aen. 4,439: *VOCES VLLAS TRACTABILIS AVDIT cur mitis, et placidus, et tractabilis non audit? quasi mirum est, excusat dicendo 'fata obstant placidasque viri deus obstruit aures'. aut certe voces tractabilis accipe, aut alias tractabilis.*

¹³ Például Serv. ad Aen. 4,31: *ANNA REFERT mire videtur intellexisse Anna, quid sibi suaderi vellet Dido.*

Az *Aeneis*ben idézett Plinius szerint viszont: *Caesar Vopiscus, cum causam apud censores ageret, campos Rosiae dixit Italiae sumen esse, in quibus perticas pridie relictas gramen operiret, sed non nisi ad pabulum probantur.*¹⁴ Ezen a ponton, úgy tűnik, egy meg nem nevezett kommentátor összevetette egymással az eposz *alma lux*-át és a *Georgica* állítását, és kérdést tett föl a szöveghellyel kapcsolatban,¹⁵ vagyis azt tekintette csodának, hogy miközben a növények a nap fényének hatására növekednek (ezt fejezi ki az *alma lux* szintagma), a *Georgicá*ban a nappal lelegelt fű éjszaka nő vissza, ahogy az *ager Rosulanum* területén történt, ahol a leszúrt karókat másnapra benőtte a fű.

Erre válaszolt aztán Servius, aki a Varro és Plinius által idézett történetre utalva az egészet *miraculum*nak minősítette: de nem az *Aeneis*, hanem a *Georgica*-szöveghelyet, vagyis itt a *miraculum* – Servius értelmezésében – szokatlan, vagy ok-okozatilag megmagyarázhatatlan, a tapasztalatnak ellentmondó természeti jelenség.

A következő részlet az *Aeneis* harmadik énekében fordul elő:

*rursus et alterius lentum convellere vimen
insequor et causas penitus temptare latentis;
ater et alterius sequitur de cortice sanguis.* (31–33)

Erről írja Servius: *TEMPTARE LATENTES miraculum est enim ex arbore sanguinem fluere.*¹⁶ Majd ugyanennek a részletnek az értelmezéséhez, amikor Aeneas habozni látszik: 3[39] *ELOQUAR AN SILEAM parenthesis ad miraculum posita; qua magnitudinem monstri ostendit. et bene auditorem attentum vult facere.* Ebben az esetben is megmagyarázhatatlan természeti jelenség az, amit Servius *miraculum*nak nevez, noha itt maga is elbizonytalanodik, hogy – a varrói definíció szerint –

¹⁴ Plin. *NH*, 17,3,32.

¹⁵ A Vergilius-értelmezés korai időszakában jellemző gyakorlat volt egy-egy bizonytalan értelmű vagy valamilyen szempontból vitatható szöveghellyel kapcsolatban *quaestió*t megfogalmazni. M. Winterbottom, *Literary criticism*, in: *The Cambridge History of Latin Literature II: Latin Literature*, ed. E. J. Kenney, advisory editor W. V. Clausen, Cambridge, 1982, 36. Ez nem azonos azzal, amit Iuvenalis kritizál, vö. *Satirae*, 7,228–236.

¹⁶ Serv. *ad Aen.* 3,32.

nem *monstrum*nak kell-e tekinteni ezt az eseményt, amely arra *figyelmet*, hogy ezen a helyen ölték meg Polydorust.

Ugyancsak a harmadik ének egyik részletéhez fűzött kommentárjában használja a *miraculum* kifejezést: *DIVA LACINIA CONTRA Iunonis Laciniae templum, secundum quosdam a rege conditore dictum, secundum alios a latrone Lacino, quem illic Hercules occidit, et loco expiato Iunoni templum constituit. [...] in hoc templo illud miraculi fuisse dicitur, ut si quis ferro in tegula templi ipsius nomen incidere, tamdiu illa scriptura maneret, quamdiu is homo viveret, qui illud scripsisset.*¹⁷

Horatius és Servius fogalomhasználatát összehasonlítva, azt találjuk, hogy a grammatikusé jóval szűkebb, s elsősorban valamilyen természeti jelenségre vonatkoztatható, míg Horatius esetében afféle *mesebeli lények* a példaként fölhozott *miraculumok*.

Mi a helyzet viszont azokkal a narratív elemekkel, amelyek szintén valószínűtlenek és a költői képzelet szülöttei? A Servius-kommentár erre is kínál magyarázatot:

Az *Aeneis* kilencedik énekének a legvalószínűtlenebb epizódja a trójaiak hajóinak nymphává változása. Erről így ír a kommentátor az egyik sorhoz fűzött magyarázatában: *IPSA DEUM FERTUR GENETRIX figmentum hoc licet poeticum sit, tamen quia exemplo caret, notatur a criticis.*¹⁸ Servius szerint a részletet, amelynek nincs irodalmi vagy történeti előzménye, éppen e tény miatt kifogásolták az irodalomkritikusok illetve kommentátorok. Hogy pontosan milyen *exemplumot* kértek számon Vergiliuson, egy másik scholion teszi világossá, amelyet a harmadik ének már idézett részletének folytatásához (*nam Polydorus ego. hic confixum ferrea textit/ telorum seges et iaculis increvit acutis.* 45–46) írt Servius: *TELORUM SEGES [...] nam et misisse radices iacula mirum est, nisi monstruosum sit. INCREVIT* reviruit. *traxit autem hoc de historia Romana. nam Romulus, captato augurio, hastam de Aventino monte in Palatinum iecit: quae fixa fronduit et arborem fecit. vituperabile enim est, poetam aliquid fingere, quod penitus a veritate discedat. denique obicitur Vergilio de mutatione navium in nymphas; et*

¹⁷ Serv. ad Aen. 3,552.

¹⁸ Serv. ad Aen. 9,81.

*quod dicit per aureum ramum ad inferos esse descensum; tertium, cur Iris Didoni comam secuerit. sed hoc purgatur Euripidis exemplo, qui de Alcesti hoc dixit, cum subiret fatum mariti.*¹⁹

Servius állítása szerint tehát négy olyan epizódja volt az *Aeneis*nek, amelyet a kritikusok a túlzott valóságatlansága miatt kifogásoltak: 1. a Polydorus-történet (3. ének); 2. hogy Iris levágja Dido hajfürtjét (4. ének), 3. hogy aranyág kell az Alvilágba való lejutáshoz (6. ének); és 4. hogy Aeneas hajói nymphává változtak (9. ének).

Ennek a kritikának a gyökerei azonban korábbra nyúlnak vissza. Macrobiusnál olvasható a következő részlet a negyedik ének kritizált jelenetével kapcsolatban: *In libro quarto in describenda Elissae morte ait quod ei crinis abscisus esset his versibus:*

*Nondum illi flavum Proserpina vertice crinem
Abstulerat, Stygioque caput damnaverat Orco.*

*Deinde Iris a Iunone missa abscidit ei crinem et ad Orcum refert. Hanc Virgilius non de nihilo fabulam fingit, sicut vir alias doctissimus Cornutus existimat, qui annotationem eiusmodi adposuit his versibus: Unde haec historia, ut crinis auferendus sit morientibus, ignoratur: sed adsuevit poetico more aliqua fingere, ut de aureo ramo. Haec Cornutus. Sed me pudet quod tantus vir, Graecarum etiam doctissimus litterarum, ignoravit Euripidis nobilissimam fabulam Alcestim.*²⁰

¹⁹ Serv. *ad Aen.* 3,46.

²⁰ Macr. *Sat.* 5,19,1–3: „A negyedik könyv következő soraiban, Elissa halálának leírása kapcsán azt mondja, hogy a királynőnek le volt vágva a haja: *Így nem nyírta le szőke haját s a fejét sem itélte / styxbeli Orcusnak Próserpina még adományul.* Ezután a Iuno által küldött Iris levágja egy hajfürtjét, és Orcusnak adja. Ezt a történetet Vergilius nem a semmiből találta ki, miként azt az egyébként igen nagy tudású férfiú, Cornutus gondolja, aki ilyen megjegyzést tett e sorokhoz: «Nem tudni, honnan ered az a hiedelem, miszerint a haldoklók haját le kell vágni, de a költőkre jellemző módon szokása volt bizonyos dolgokat kitalálni, miként az aranyággal is tette.» Így Cornutus. Én azonban szégyellem magam, amiért egy ilyen jeles férfi, aki rendkívül jártas a görög irodalomban is, nem ismerte Euripides igen híres drámáját, az *Alcestist*.” [Ford. Tóth Orsolya, a vergiliusi idézetet (*Aen.* 4,698–9) fordította: Lakatos István.]

Macrobius alighanem Gelliustól vette át ezt a részletet, ahogy más Cornutus-kritikát is,²¹ csupán a forrását nem tüntette föl. Ez a részlet mindenesetre azt mutatja, hogy a *poeticum figmentum* gondolata foglalkoztatta már a Iulius-Claudius kori irodalomkritikát is, s valószínűleg azért, mert az *aranyág* és *Dido levágott hajfűrtje* egy kategóriába kerültek.

Cornutus ráadásul megfogalmazta azt az irodalmi programot, amelyet fölfedezni vélte Vergiliusban: *adsuevit poetico more aliqua fingere*, ezt azonban kritikusan szemlélte, mert csak olyasmit tudott elfogadni, amelynek görög vagy római irodalmi (esetleg történeti irodalombeli) előzményét azonosítani tudta.

Servius mind az Iris-epizód, mind az aranyág magyarázatát megadta, előbbi Macrobiusszal egybehangzó, de annál bővebb formában (ez tulajdonképpen a Servius Danielis-kommentár magyarázata), mivel azt is hozzáteszi, hogy Euripidész pedig Phrynikosztól vette ezt a motívumot,²² az aranyág esetében pedig egy itáliai Diana-szentélyt említ, mint ahonnan az aranyág motívuma eredhet.²³

S itt elérkeztünk oda, hogy választ adjunk a tanulmány elején fölített kérdésre. Ha közelebről meg akarjuk határozni a *miraculum*ot, akkor azt a *figmentum poeticum/figmenta poetica* körébe tartozó motívumokon belül kell elhelyezni. Elsődlegesen a *miraculum* valamilyen valószínűleg természetesi jelenség, s így az *Aeneis*ben a Kr. u. 1. század irodalomkritikusai által kifogásolt négy *figmentum poeticum* közül csak kettő tartozik a *miraculum* kategóriájába: a *dárdákból kihajtott vetés* és a *nymphákká változott hajók* azok, amelyek a *miraculum* alkategóriájába is beletartoznak. Végeredményben az első egy történeti párhuzam elfogadhatóvá tette, a másodikra viszont nem talált példát sem a korai, sem a kései császárkori római irodalomkritika, így Servius is csupán magyarázkodik, amikor ezt a részletet elemzi.²⁴ Az újabb értelmezők

²¹ Vö. Gell. *NA* 2,6 és Macr. *Sat.* 6,7,1–19.

²² Serv. [Danielis] *ad Aen.* 4,694.

²³ Serv. *ad Aen.* 6,136.

²⁴ Serv. *ad Aen.* 9,81: *IPSA DEUM FERTUR GENETRIX figmentum hoc licet poeticum sit, tamen quia exemplo caret, notatur a criticis: unde longo prooemio excusatur. nam ideo et prisca ratione religionis et Iovis beneficio dicit esse perfectum, ut naves mutarentur in nymphas, quo vel aliqua ex parte possit esse verisimile.*

azonban a jelenetet egyöntetűen Homérosból eredeztetik,²⁵ s Philip Hardie arra is fölhívja a figyelmet, hogy ezt a jelenetet már Ovidius mint az *offecunda licentia vatium* példáját említette az *Amores*ben,²⁶ bár a *Metamorphoses*ban maga is földolgozta ezt a vergiliusi részletet,²⁷ jóllehet ő nem *miraculum*ként, hanem *monstrum*ként definiálja ezt az átváltozást (*Spes erat, in nymphas animata classe marinas / posse metu monstri Rutulum desistere bello... Met. 14,566–567.*).²⁸

Korábban már hivatkoztam egy Horatius-idézetre, s igaz, hogy ez az újabb részlet a szóképzésre vonatkozik, szavai szélesebb összefüggésben is útmutatónak tűnnek:

*Si forte necesse est
indiciis monstrare recentibus abdita rerum, et
fingere cinctutis non exaudita Cethegis
continget dabiturque licentia sumpta pudenter,
et nova fictaque nuper habebunt verba fidem, si
Graeco fonte cadent parce detorta. (Ars poetica, 48–53)*

Horatius szavai olyan általános elvnek tűnnek, amelyekre az egész kora császárkori irodalomkritika támaszkodott, amely nem törekedett a *figmenta poetica miraculum* alkategóriájába tartozó költői részletek egyedi, akár allegorikus, akár metaforikus vagy szimbolikus értelmezésére. Példát erre csupán az aranyág esetében látunk, amelyet már elég korán a pythagoreus Y-nal összekapcsolva az emberi életút szimbólumának tekintettek.²⁹ Egyelőre azonban eldönthetetlen kérdés, hogy ez a korai császárkor irodalomkritikájának a fejleménye, vagy azé a korszaké, amely kiterjesztette a vergiliusi művek allegorikus értelmezését.

²⁵ Vö. Virgil, *Aeneid IX*, ed. Ph. Hardie, (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge, 1994, 88.

²⁶ Ov. *Amores*, 3,12,38.

²⁷ Vö. Ov. *Met.* 14,527–565.

²⁸ Az újabb értelmezők is ebbe az irányba tartanak, amennyiben a hajók átváltozását a trójaiak rómaiává való változásának metaforájaként értelmezik. Vö. W. Scovil Anderson, *Art of the Aeneid. Second Edition*, Mundelein, Illinois, USA, 2005, 87.

²⁹ Serv. *ad Aen.* 6,136.

**„OMNIA IAM FIENT, FIERI QUAE POSSE NEGABAM”
AZ ADYNATON OVIDIUS SZÁMŰZETÉSI ELÉGIÁIBAN**

CZEROVSZKI MARIANN

Az adynatonnal foglalkozva máig megkerülhetetlen Canter 1930-ban publikált munkája,¹ amelyben saját szempontjai szerint csoportosítva közreadta az antik irodalomban Homérostól Juvenalisig föllelhető adynatonok gyűjteményét. Kutatása során 192 adynatont azonosított, ebből 36-ot a görög, 156-ot a latin nyelvű költészetben. Canter e számokból azt a következtetést vonta le, hogy a római irodalom jobban kedveli az adynaton használatát, mint a görög, és ennek okát abban vélte megtalálni, hogy a római irodalom jóval retorizáltabb, mint a görög, implicit módon azt is állítva ezzel, hogy az adynaton retorikai eszköz.²

A szerzőnkénti összesítés során Canter azzal is szembesül, hogy Ovidius műveiben fordul elő a legtöbb adynaton, összesen 36, és ebből a száműzetés alatt írt elégiákban 22 található.³ Az okokat keresve úgy vélekedik, hogy Ovidiustól szerencsétlen sorsa megtagadta a gyümölcsözőbb témákat, másrészt lévén a retorika mestere, így próbálta kompenzálni hanyatló költői erejét.⁴ Gondolatmenete jól illeszkedik ahhoz a sokáig uralkodó ún. biografikus értelmezéshez,⁵ amely szó szerint értette a pontusi elégiák minden sorát, és amelynek alapján

¹ H. V. Canter, *The Figure Adunaton in Greek and Latin Poetry*, *AJP* 51, 1930, 32–41.

² Canter (1930) 40.

³ Canter 37 adynatont említ (1930, 40), azonban csak 36-ot publikál, föltehetően elszámolta magát.

⁴ Canter (1930) 40–41.

⁵ A biografikus értelmezésről bővebben lásd W. W. Ehlers, *Poet und Exil. Zum Verständnis der Exildichtung Ovids*, *A&A* 34, 1988, 144–157.

meglehetősen lesújtó véleményt alkottak Ovidius kései költészetéről.⁶ Canter értékeléséből az is kitűnik, hogy a száműzetésben írt elégiák mellett az adynaton sem becsüli sokra, hiszen kiüresedett, díszítő funkciójú retorikai eszközt lát benne, ugyanakkor nem veszi észre, hogy nem járt el elég körültekintően, amikor az adynaton gyakori előfordulását kapcsolatba hozta a retorizáltság fokával, legalábbis a Plautusnál regisztrált, szintén kiemelkedőnek tekinthető 14 előfordulás azt mutatja, hogy nem feltétlenül van kapcsolat a kettő között.

Erre vonatkozóan Rowe 1965-ös tanulmányában felhívja a figyelmet, hogy az antik retorika nem ismeri az adynaton fogalmát, a retorikával és stílussal foglalkozó kézikönyvek az ókorban még az említés szintjén sem foglalkoznak vele. Kimutatja, hogy az adynaton valójában modern kori elnevezés, amely a 19. század közepétől használatos, és meggyőzően érvel amellett, hogy amit ma adynatonként emlegetünk, az az ókori kategóriák szerint a proverbiumok egyik típusát alkotta. Mindemellett azt is megmutatja, milyen félreértések vezettek odáig, hogy a modern lexikonok a hyperbolé egyik fajtájaként tárgyalják ezt az eszközt.⁷ Rowe gondolatébresztő felvetései ellenére az adynatonnal csak elvétve foglalkozik a későbbi szakirodalom, és sok elméleti kérdés vár még tisztázásra a témával kapcsolatban.

Canter és Rowe egyaránt felfigyel arra, hogy az adynaton nem egyforma gyakorisággal jelenik meg a különböző műfajokban.⁸ Főként

⁶ Canter véleménye mellé sok más párhuzamos véleményt idézhetnénk, lásd pl. M. Schanz – C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur II.*, München, 1935⁴, 249: „Aber mag man hier vielleicht noch dem früher vom Schicksal Verwöhnten, den ein jähler Schicksalschlag unversehens aus dem Schoße des Glücks in traurigste Unwirtlichkeit versetzte, verzeihen und seine Entschuldigungsgründe zum Teil anerkennen wollen: schlimm ist, daß er das stete Jammern in den Briefen noch überboten hat durch seine beispiellose Servilität gegen das Herrscherhaus und seine alles Maß übersteigende Schmeichelei gegen die Adressaten, von denen er Hilfe erhoffte. So ruft die Lektüre der letzten Werke Ovids nicht Erhebung und kaum Mitleid wach, sondern Langweile und Mißmut über seine Charakterschwäche (...) So aber arbeiten wir uns nur mit Mühe durch die fast hundert Elegien durch; nur hier und da packt ein einzelnes Stück, aber schließlich kommen wir doch zu der Erkenntnis, daß „das Traurige“ weniger in der äußeren Lage des Dichters zu suchen ist als in seinem innern, d.h. in seinem unmannlichen Charakter.”

⁷ G. O. Rowe, *The Adynaton as a Stylistic Device*, *AJP* 86, 1965, 387–396.

⁸ Lásd Canter (1930) 40; Rowe (1965) 393.

a személyes költészetben fordul elő, illetve ott, ahol egyes szám első személyben megszólaló beszélővel kell számolnunk, így gyakran felbukkan Plautus komédiáiban, az elégiában, az epigrammaköltészetben, és viszonylag ritka például az epikus költészetben. Rowe épp ebből a szempontból tartja jellegzetesnek azt az arányt, ahogyan Ovidius életművében eloszlának az adynatonok, hiszen nála is az elégikus költészetre összpontosul ezek felhasználása, míg a *Metamorphoses*-ben csupán háromszor fordulnak elő.⁹ Kettőjük véleménye alapján úgy tűnik, az elégia műfaja megfelelő közeget teremt az adynatonok felhasználására, azonban úgy véljük, ez még nem elegendő ahhoz, hogy megértsük az ovidiusi elégikus életművön belüli aránytalanságokat, hiszen míg a *Tristiában* és az *Epistulae ex Ponto*-ban 12 ill. 10 adynatont találhatunk, az *Amores*-ben csupán 1-et, az *Ibis*-ben és a *Heroides*-ben 2-t, az *Ars amatoria*-ban 6-ot. (Ovidius egyéb műveiben Canter nem regisztrált adynatont.) Még talányosabb a kép, ha az *Amores*-ben található egyetlen előfordulás mellé odaállítjuk a tibullusi életműben található 2, valamint a Propertiusnál található 6 előfordulást, továbbá a *Metamorphoses* 3 helyét az *Aeneis*-ben föllehető 6 mellé. E Canter közlései nyomán felállított összevetésekből arra a következtetésre juthatunk, hogy Ovidius nagyon is takarékosan kezeli az adynatont, csak a száműzetésben írt elégiakötetekben nő meg a számuk, az összes előfordulásnak (36) csaknem kétharmada (22) található a száműzetési elégiákban.

<i>Amores</i>	1	Tibullus: 2	Propertius: 6
<i>Heroides</i>	2		
<i>Ibis</i>	2		
<i>Metamorphoses</i>	3	<i>Aeneis</i> : 6	
<i>Ars amatoria</i>	6		
<i>Epistulae ex Ponto</i>	10		
<i>Tristia</i>	12		
Összesen:	36		

⁹ Rowe (1965) 393.

Ez az arányeltolódás valóban indokolja, hogy megpróbáljunk a Canterétől eltérő magyarázatot keresni a jelenségre, ugyanis az eddig elmondottak alapján világos, hogy sem a retorizáltság nem szolgálhat magyarázatul az adynatonok nagy számára, sem a biografikus szemléletű megközelítést nem tekinthetjük ma már megfelelőnek a száműzetési költészetre vonatkozóan. Néhány újabb keletű, érzékenyebb elemzésnek¹⁰ köszönhetően módunkban áll más szempontból megközelíteni a kérdést, és pontosabban bemutatni, hogy a saját céljainak megfelelően átalakítva milyen változatos és egyedi módon használja föl Ovidius az adynatont a száműzetési elégiákban.

A jelenség vizsgálatához elengedhetetlen, hogy az olvasót valamelyest megismertessük az antik irodalomban föllehető adynatonok alaptípusaival és jellegzetes vonásaival. A rendszerezésükben nem alakult ki egységes gyakorlat, s ezt főként arra az okra vezethetjük vissza, hogy a tartalmi és a formai szempontok rendre kereszteződnek egymással. A klasszifikációs törekvések ellentmondásossága miatt azt az utat választottuk, hogy a saját osztályozásunk alapján mutatjuk be az adynatont, szigorúan alárendelve annak a célnak, hogy minél pontosabban bemutathassuk Ovidius újításait. Felosztásunk a beszédhelyzet alapján az alábbi három alaptípust különbözteti meg:

Gyakran találkozunk az adynatonnak azzal a változatával, amikor valamilyen esküt vagy ígéretet erősít meg. Példaként szolgáljon egy közismert hely Vergilius *1. eclogájából*, ahol Tityrus a következőket mondja Meliboeusnak az Amarylís iránti gyengéd érzelmeiről:

*Ante leves ergo pascentur in aethere cervi
et freta destituent nudos in litore pisces,
ante pererratis amborum finibus exsul
aut Ararim Parthus bibet aut Germania Tigrim,
quam nostro illius labatur pectore vultus.*

(Verg. *Ecl.* 1,59–63)

¹⁰ A két legfontosabb ezek közül: M. T. Davisson, *Omnia naturae praepostera legibus ibunt: Adunata in Ovid's Exile Poems*, *CJ* 76, 1980, 124–128; valamint G. D. Williams, *Banished Voices: Readings in Ovid's Exile Poetry*, Cambridge, 1994, 116–122.

Másik példánkat Propertiustól vettük, itt a költő fogadkozik a szerelmének:

*Alta prius retro labentur flumina ponto,
annus et inversas duxerit ante vices,
quam tua sub nostro mutetur pectore cura.*

(Prop. 1.15,29–31)

Az idézett szövegrészekben jól megfigyelhető, hogy jellegzetes a természet törvényeivel kapcsolatos képek használata, az állatokra, növényekre, hegy- és vízrajzi képződményekre, különböző népekre, valamint csillagászati jelenségekre vonatkozó, abszurdnak vagy lehetetlennek tűnő állítások: a szarvasok a levegőben táplálkoznak, a halak a szárazföldön élnek, a germánok a Tigris folyónál laknak, visszafelé folynak a folyók, megfordul az évszakok sorrendje stb.¹¹

Az adynaton használatának egy másik sajátos esete, amikor a beszélő valaminek az örökké tartó voltát, el nem enyésző jellegét hangsúlyozza. Ovidius például a költői hírnév örökös voltát a következő adynatonokkal illusztrálja az *Amores*-ben:

*Vivet Maeonides, Tenedos dum stabit et Ide,
dum rapidas Simois in mare volvet aquas;
vivet et Ascræus, dum mustis uva tumebit,
dum cadet incurva falce resecta Ceres.*

(Ov. Am. 1,15,9–12)

Nisus és Euryalus emlékének halhatatlanságáról pedig a következőket írja Vergilius:

*Fortunati ambo! si quid mea carmina possunt,
nulla dies umquam memori vos eximet aevo,
dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
accolet imperiumque pater Romanus habebit.*

(Verg. Aen. 9,446–449)

¹¹ Vö. Canter (1930) 39–40.

Érdemes kiemelnünk, hogy ennél a típusnál valójában nem találunk a természet törvényeinek ellentmondó vagy lehetetlennek tűnő állításokat, sőt épp fordítva, minden a természet rendje szerint zajlik: a Simois folyó a tengerbe folyik, a szőlő musttól duzzad, a levágott gabona a földre hanyatlik, Aeneas utódai a Capitolium mellett laknak. Az adynatonok ezen csoportjában inkább az tűnik lehetetlennek, hogy mindez valaha másként legyen, az örökké tartónak gondolt természeti folyamatok a beszélő által kiemelt állapot vagy cselekvés tartós, soha meg nem szűnő jellegét hangsúlyozzák.

Az adynaton harmadik változata ez utóbbihoz hasonlóan szintén reális állításokkal dolgozik. Ennél a típusnál azt illusztrálja a beszélő, hogy valamit lehetetlen megszámolni. Catullus annyi csókot szeretne váltani Lesbiával, amennyi csillag van az égen, és ahány homokszem van a sivatagban: annyit, amennyit már megszámolni sem lehet:

*Quaeris, quot mihi basiationes
tuae, Lesbia, sint satis superque.
quam magnus numerus Libyssae harenae
lasarpiciferis iacet Cyrenis
oraculum Iovis inter aestuosi
et Batti veteris sacrum sepulcrum;
aut quam sidera multa, cum tacet nox,
furtivos hominum vident amores:
tam te basia multa basiare
vesano satis et super Catullo est,
quae nec pernumerare curiosi
possint nec mala fascinare lingua.*

(Catull. 7.)

Egy másik közismert helyünk a megszámlálhatatlanságot kifejező adynatonra Vergiliustól származik: Az alvilágban az elhunytak árnyai Charón csónakja felé igyekeznek, olyan sokan vannak, mint ősszel a lehulló falevelek és az égen a madarak:

*Huc omnis turba ad ripas effusa ruebat,
matres atque viri defunctaque corpora vita
magnanimum heroum, pueri innuptaeque puellae,
impositique rogis iuvenes ante ora parentum:
quam multa in silvis autumnii frigore primo
lapsa cadunt folia, aut ad terram gurgite ab alto
quam multae glomerantur aves, ubi frigidus annus
trans pontum fugat et terris immittit apricis.*
(Verg. *Aen.* 6,305–312)

A megszámlálhatatlanságot is természeti jelenségek illusztrálják, a csillagok, a homokszemek, a falevelek, a madarak, de ugyanígy előfordulhatnak még ebben a funkcióban a kavicsok a parton, a tenger hullámai, a virágok a mezőn, a halak, a fűszálak, a gabona magvak és még sorolhatnánk.

E néhány példa alapján is jól látszik, hogy az adynaton fent bemutatott három különböző változatát nem lehet egy sémára redukálni, de néhány általános vonást meg tudunk ragadni, melyeket a szakirodalom is megállapít: Az adynaton konkrét példákkal reprezentálja, hogy egy cselekvés bekövetkezése lehetetlen, a példák többnyire természeti jelenségeket¹² írnak le. Az adynaton jelentősége nem pusztán abban áll, hogy hozzájárul a stílus díszítettségéhez, ugyanolyan fontos eleme a felnagyítás, és ezáltal a beszélő határozottságának, biztos állásfoglalásának a kifejezése¹³ a megfelelő képi eszközök segítségével. Jelentésének ez az eleme különösen jól kidomborodik az első két típusnál, azaz amikor a beszélő az esküjét nyomatékosítja, illetve amikor határozottan állítja valaminek az örökös jellegét, múlhatatlanságát.

A száműzetési elégiákban az adynatonnak mind a három bemutatott változatára találunk példákat, bár közel sem egyforma gyakorisággal. A második típust a költői hírnév múlhatatlanságának a megerősítésére¹⁴

¹² Vö. Canter (1930) 39; Rowe (1965) 392.

¹³ Vö. Canter (1930) 32; Rowe (1965) 396, az adynatonoknak a proverbiumokkal való rokonsága mellett érvelve, inkább abban látja az adynaton funkcióját, hogy egy elvont gondolatot konkrét kép(ek) révén jelenít meg.

¹⁴ *Trist.* 3,7,49–52.

csupán egyszer használja fel Ovidius, azt is a megszokott formában, így írásunkban a másik két, gyakran előforduló típussal foglalkozunk.

A megszámlálhatatlanságot kifejező forma a *Tristiában* hétszer, az *Epistulae ex Ponto*-ban kétszer fordul elő. Az idézetekben jól megfigyelhetjük, hogy mi az, ami a száműzetés világában megszámlálhatatlan:

*Tot mala sum passus, quot in aethere sidera lucent
parvaeque quot siccus corpora pulvis habet.*
(*Trist.* 1,5,47–48)

*Meque tot adversis cumulant, quot litus harenas,
quotque fretum pisces, ovaque piscis habet,
vere prius flores, aestu numerabis aristas,
poma per autumnum frigoribusque nives,
quam mala, quae toto patior iactatus in orbe,
dum miser Euxini litora laeva peto.*
(*Trist.* 4,1,55–60)

*Quot frutices silvae, quot flavas Thybris harenas,
mollia quot Martis gramina campus habet,
tot mala pertulimus, quorum medicina quiesque
nulla nisi in studio est Pieridumque mora.*
(*Trist.* 5,1,31–34)

*Litora quot conchas, quot amoena rosaria flores,
quotve soporiferum grana papaver habet,
silva feras quot alit, quot piscibus unda natatur,
quot tenerum pennis aera pulsat avis,
tot premor adversis: quae si comprehendere coner,
Icariae numerum dicere coner aquae.*
(*Trist.* 5,2,23–28)

*Quam multa madidae celantur harundine fossae,
florida quam multas Hybla tuetur apes,*

*quam multae gracili terrena sub horrea ferre
limite formicae grana reperta solent,
tam me circumstat densorum turba malorum.*

*Crede mihi, vero est nostra querela minor.
His qui contentus non est, in litus harenas,
in segetem spicas, in mare fundat aquas.*

(*Trist.* 5,6,37–44)

*Cinyphiae segetis citius numerabis aristas
altaque quam multis floreat Hybla thymis
et quot aves motis nitantur in aere pennis
quotque natent pisces aequore certus eris
quam tibi nostrorum statuatur summa laborum
quos ego sum terra, quos ego passus aqua.*

(*Pont.* 2,7,25–30)

Az idézett helyek az adynaton esetében hagyományosnak tekintett természeti példák segítségével a száműzöttet érő bajokat, viszontagságokat, gyötrelmeket (*mala, adversi, turba malorum, summa laborum*) mutatják megszámlálhatatlanul soknak. A hasonló típusú adynatonokat vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy a római irodalomban a költők rendre megszámlálható dolgokat igyekeznek összeszámlálni: csókokat,¹⁵ az elhunytak árnyait az alvilágban,¹⁶ a lányokat Rómában,¹⁷ az álomképeket az Álom istenének barlangjában¹⁸ stb. Az Ovidius száműzetése előtti időkből csupán három olyan helyet találni, amely megszámlálhatatlan dolgokkal kapcsolatban alkalmazza az adynatonnak ezt a típusát. Ezek közül kettő Ovidiustól származik: a *Heroides* 18-as darabjában az éjszaka örömei (*gaudia nocti*) megszámlálhatatlanok,¹⁹ illetve az *Ars amato-*

¹⁵ Catull. 7. Az idézetet l. fentebb.

¹⁶ Verg. *Aen.* 6,305–312. Az idézetet l. fentebb.

¹⁷ Ov. *Ars am.* 1,57–59: *Gargara quot segetes, quot habet Methymna racemos, / aequore quot pisces, fronde teguntur aves, / quot caelum stellas, tot habet tua Roma puellas ...*

¹⁸ Ov. *Met.* 11,614–615: *... somnia vana iacent totidem, quot messis aristas, / silva gerit frondes, eiectas litus harenas.*

¹⁹ Ov. *Her.* 18,107–108: *Non magis illius numerari gaudia noctis / Hellespontiaci quam maris alga potest.*

ria 2. könyvében arról beszél, hogy milyen sok fájdalom van a szerelemben (*in amore dolores*).²⁰ A harmadik vonatkozó hely Catullus 61-es *hymenaios*ában van, ahol az ifjú párra váró rengeteg önfeledt időtöltésről (*ludi*) esik szó.²¹

A száműzetési költészetből idézett adynatonok láthatóan átlépik a szokásos kereteket, hiszen nem azt érzékeltetik, hogy valami megszámlálhatóból rengeteg van, hanem arra szolgálnak, hogy a lelkiállapot, az érzelmek minden határon túli felfokozottságát, rendkívüli mértékét tegyék plasztikussá. Bár nem állíthatjuk, Ovidius az első, sem azt, hogy az egyetlen, aki érzelmekkel kapcsolatban használja az adynaton, az azonban bizonyos, hogy ritkán fordul elő, és a legtöbb példát Ovidius pontusi elégiáiban találjuk, ahol az érzelmek extrémítása különösen indokoltnak tűnik abban a szélsőséges helyzetben, amilyennek a szerző a száműzetést ábrázolja.

A téma további variációit megtalálhatjuk három másik elégiában: a *Trist.* 5,4,7–12-ben²² és a *Trist.* 4,10,107–108-ban²³ megszámlálható főnevekkel (*tristitiae causam, casus*) kapcsolatban használja az adynaton az átélt szenvedések kifejezésére, a *Pont.* 4,15,5–10-ben²⁴ pedig a levél címzettjének, Sextus Pompeiusnak az érdemeiről beszél, a hagyományoshoz közelítő, a száműzetési elégiákon belül azonban egyedi kontextusba helyezve a megszámlálhatatlanságot kifejező adynaton.

A száműzetési költészetben a másik gyakori típus az eskütételt, ígéretet megerősítő adynaton, amit Ovidius szintén egyedi módon kezel. Ennek illusztrálására a legfontosabb szöveghelyünk a *Trist.* 1,8. A vers

²⁰ Ov. *Ars am.* 2,517–519: *Quot lepores in Atho, quot apes pascuntur in Hybla, / caerula quot bacas Palladis arbor habet, / litore quot conchae, tot sunt in amore dolores ...*

²¹ Catull. 61,201–205: *Ille pulveris Africi / siderumque micantium / subducatur numerum prius, / qui vestri numerare vult / multa milia ludi.*

²² *tristitiae causam si quis cognoscere quaerit, / ostendi solem postulat ille sibi, / nec frondem in silvis, nec aperto mollia prato / gramina, nec pleno flumine cernit aquam; / quid Priamus doleat, mirabitur, Hectore raptó, / quidve Philoctetes ictus ab angue gemat.*

²³ *totque tuli terra casus pelagoque quot inter / occultum stellae conspicuumque polum.*

²⁴ *tempora nam miserae complectar ut omnia vitae, / a meritis eius pars mihi nulla vacat. / quae numero tot sunt quot in horto fertilis arvi / punica sub lento cortice grana rubent, / Africa quot segetes, quot Tmolia terra racemos, / quot Sicyon bacas, quot parit Hybla favos.*

hatásos felütése (1–4) négy sornyi fenyegetően közelgő, rendkívüli jelenséget mutat be, melyeknek a bekövetkeztét a futurumok használata helyezi kilátásba:

*In caput alta suum labentur ab aequore retro
flumina, conversis Solque recurret equis:
terra feret stellas, caelum findetur aratro,
unda dabit flammās, et dabit ignis aquas,
omnia naturae praepostera legibus ibunt,
parsque suum mundi nulla tenebit iter,
omnia iam fient, fieri quae posse negabam,
et nihil est, de quo non sit habenda fides.
haec ego vaticinor, quia sum deceptus ab illo,
laturum misero quem mihi rebar opem.*
(*Trist.* 1,8,1–10)

Az adynatonok ismét a hagyományosan lehetetlennek gondolt természeti jelenségeket idézik fel: visszafelé folynak a folyók, a nap megfordítja a mozgása irányát, a csillagok a földön helyezkednek el, az eget pedig ekék szántják, a habokból láng tör elő, a lángokból pedig víz. A konkrét képek után három összegző sor (5–7) következik: minden természeti törvény a visszájára fordult, a világegyetemben semmi sem követi a megszokott útját, minden megtörténik, ami a beszélő hite szerint nem történhetne meg, és semmi sincs, amiben meg lehetne bízni. A kilencedik sorban válik csak világossá, hogy mindehhez a keretet egy jóslat szolgáltatja (*haec ego vaticinor*), ami azért tört elő az elkeseredett beszélőből, mert rászedte az, akitől segítséget remélt – a későbbekben az is kiderül, hogy egy jó barátáról van szó. A szöveg szerkezetét vizsgálva azt látjuk, hogy itt tulajdonképpen nem a hagyományos, esküt megerősítő adynatonnal van dolgunk, hanem annak a megfordításával: Hiszen mit is mond Tityrus Meliboeusnak? Előbb legelnek a szarvasok a levegőben, és mennek végbe más lehetetlen események, mint hogy én hűtlen legyek Amarylishez. Ezzel szemben a száműzött azt jóslja, hogy

minden, amit lehetetlennek tartott, be fog következni, mert a barátja hűtlen lett hozzá.²⁵

A *Trist.* 1,8-ban az adynatonot nem a hagyományos módon, ígéret vagy hűség megerősítésére használja Ovidius. Az inverz szerkezet lehetővé teszi, hogy az adynatonok a hűtlenségről és annak következményéről adjanak hírt. Kifejezik, hogy a költői én olyasmivel konfrontálódik, amit lehetetlennek tartott, és a lehetetlen képei kinagyítva, a természet baljós működésén keresztül jelenítik meg a beszélő lelkében uralkodó káoszt, zavarodottságot és rémületet. A *Trist.* 1,8 különleges szerkesztésű adynatonja további funkciót kap a *Tristia*n belül két szempontból is. Egyrészt felhívja a figyelmet a hűség-hűtlenség témájára, ami kiemelt szerepet kap a száműzetési elégiákban.²⁶ Másrészt ez a verskezdő, kiemelt helyzetű, rendhagyó szerkezetű adynaton, amelyet Ovidius az én zavarodott és rémült lelkiállapotának a megjelenítésére használ, egy szélesebb kontextus megteremtését kezdeményezi a corpuson belül a hasonló funkciójú, de különböző típusú adynatonok között. E hasonló funkciójú adynatonok közül a *Trist.* 4,7-ben elhelyezkedőt mutatjuk még be részletesebben:

*Di faciant ut saepe tua sit epistula dextra
scripta, sed e multis reddita nulla mihi.
Quod precor, esse liquet: credam prius ora Medusae
Gorgonis anguineis cincta fuisse comis,
esse canes utero sub virginis, esse Chimaeram,
a truce quae flammis separet angue leam,
quadrupesque hominis cum pectore pectora iunctos,
tergeminumque virum tergeminumque canem,
Sphingaque et Harpyias serpentipedesque Gigantas,
centimanumque Gyen semibovemque virum.*

²⁵ Hasonló, inverz szerkesztésű adynaton csak néhány található az ókori költészetben, l. Canter (1930) 36–37.

²⁶ Bővebben l. Czervoszki M., A segítő funkció és a hűség kapcsolata a *Tristia* történeteiben, in: Tóth Orsolya (szerk.), *Scientia – ethica* (Hereditas Graeco-Latinitatis IV), Debrecen, 2017, 109–118.

*haec ego cuncta prius, quam te, carissime, credam
mutatum curam deposuisse mei.*

(*Trist.* 4,7,9–20)

A vers egy névtelen barátot szólít meg, aki bár eleinte írogatott, mostanában nem jön tőle levél. A száműzött abban reménykedik, hogy e barát azóta is sokszor írt neki levelet, de valami miatt egy sem jutott el hozzá. A szóba jöhető lehetőségek közül még mindig ez a valószínűbb (*esse liquet*), mint azt elhinni, hogy a barát megváltozott, és már nem törődik a száműzöttel (19–20). Az adynaton felépítése a hagyományostól kissé eltérő formát idéz: a beszélő nem önmagáról nyilatkozik, hanem a lehetetlenek sorával azt nyomósítja, hogy egy másik személy hűtlensége nem következhet be. A hely legfőbb különlegessége azonban abban rejlik, hogy Ovidius nem a megszokott természeti jelenségekkel dolgozik, hanem megteremt egy új képzetkörbe tartozó lehetetlent: a mitológiai szörnyek létezésébe vetett hitet, és elő is sorol Medusával kezdve tizenegyet.²⁷ Az újszerű adynatonok változást idéznek elő az egész szerkezet jelentésében, hiszen az emberiség ősi félelmeit megtestesítő mitológiai szörnyek a bizonyosság helyett az én belső bizonytalanságát, szorongását juttatják kifejezésre.

Mindemellett az esküt megerősítő adynatonok hagyományos formái is helyet kapnak a száműzetési elégiákban, főként az *Epistulae ex Ponto*-ban, a *Tristiában* csupán egy alkalommal. Ezek nem csupán az inverz szerkesztésű adynatonokhoz és a másik két típushoz képest jelennek variációs lehetőséget, hanem a saját típusukon belül is variálódhatnak: a beszélő hol a saját lojalitását, hol a címzettről feltételezett hűséget erősíti meg adynatonnal:

*Cana prius gelido desint absinthia Ponto,
et careat dulci Trinacris Hybla thymo,
inmemorem quam te quisquam vincat amici.*

(*Trist.* 5,13,21–23)

²⁷ Vö. Davisson (1980) 126 sk; valamint Williams (1994) 121.

*Nam prius incipient turris vitare columbae,
 antra ferae, pecudes gramina, mergus aquas
 quam male se praestet veteri Graecinus amico.*
 (Pont. 1,6,51–53)

*Longa dies citius brumali sidere noxque
 tardior hiberna solstitialis erit
 nec Babylon aestum nec frigora Pontus habebit
 caltaque Paestanas vincet odore rosas
 quam tibi nostrarum veniant obliviae rerum:*
 (Pont. 2,4,25–29)

*Nam prius umbrosa carituros arbore montes
 et freta velivolas non habitura rates
 fluminaque in fontes cursu reditura supino
 gratia quam meriti possit abire tui.*
 (Pont. 4,5,41–44)

Fenti megállapításainkat a következőképpen összegezhetjük: Az adynaton az antik irodalom konvencióktól meghatározott eszköze, használata néhány beszédhelyzetre korlátozódik, amelyben a beszélő felnagyítva fejezi ki a bizonyosságát vagy az eltökéltségét, mindezt jellemző módon természeti képek segítségével. Ovidius a száműzetési elégiákban nem csupán a hagyományos kereteken belül maradva él az adynatonok felhasználásában és megszerkesztésében rejlő variációs lehetőségekkel, hanem a fentiekben bemutatott módon átlépi a konvencionális kereteket, és ezzel újszerű hatást ér el. Változtatásainak következtében az adynatonok képessé válnak arra, hogy fölerősített módon kifejezzék a száműzetés szélsőséges körülményei között élő beszélő lelki gyöttrődését, zavarodottságát, félelmeit vagy hűségese ragaszkodását, s így pontosan illeszkednek a két versciklus alapkontextusához – mindezek együttese indokolhatja kiemelkedően gyakori előfordulásukat Ovidius száműzetési költészetében.

OPERA MIRABILIA AZ IDŐSEBB PLINIUSNÁL

GESZTELYI TAMÁS

A *Naturalis Historia* 36. könyvéhez írt tartalomjegyzék szerint a 75–100-ig terjedő caputok az *opera mirabilia in terris*-t, míg az azt követő 101–125-ig terjedő caputok a *Romae miracula operum XVIII*-t tartalmazzák. A két egység tehát közel azonos terjedelmű. A földkerekség csodálatos alkotásai között hozzátéve egészen 12 tétel szerepel, a Rómáé között 18. Ez az összeállítás nyilvánvalóan a két felsorolás szembeállítását is jelenti, amit maga Plinius kifejezésre is juttat akkor, amikor Róma csodálatos alkotásaira tér át. A 101. caputban ugyanis a következőket írja: „Illő azonban áttérni városunk csodáira is, szemügyre venni 800 év tanulékonyágát, és megmutatni, hogy ilyen módon is legyőztük a földkerekséget. Nyilvánvalóvá fog válni, hogy ez csaknem annyiszor történt meg, ahány csodálatos alkotásról szó lesz. Ha pedig az egészet összegyűjtjük, és valamiképp egyetlen halmot rakunk belőle, olyan magasra fog emelkedni, mintha azon az egyetlen helyen valamiféle másik világról beszélnénk.”¹ A versengési szándék teljesen egyértelmű: Róma a világ közepe, mely győzedelmeskedett a földkerekségen, és ez nemcsak katonailag történt meg, hanem a csodálatra méltó alkotások létrehozásában is. Ez az egyetlen hely önmagában több csodálatos alkotással rendelkezik, mint a világ többi része együttvéve.

Hogyan állítja össze Plinius a föld csodálatos alkotásait? A 12 tételből 4 jól ismert az ókori világ 7 csodájaként számon tartott alkotásából, mégpedig a piramisok, a pharosi világító torony, a függő kertek és az ephesosi Diana temploma.² De miért nem szerepel itt mind a 7 világcsod-

¹ A fordítások Darab Ágnestől származnak: Idősebb Plinius, *Természettudomány* (XXXIII–XXXVII.), *Az ásványokról és művészetekről*, Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2001.

² A 7 világcsodáról l. W. Ekschmitt, *Die Sieben Weltwunder. Ihre Erbauung, Zerstörung und Wiederenntdeckung*, Mainz, 1984. A rá vonatkozó forrásokról l. *Reiseführer zu den Sieben*

da? Azért, mert a 36. könyv a különféle kőfajtákkal foglalkozik és azok felhasználásával, ami elsősorban az építészetet jelentette. De építészet volt a halikarnassosi Mausoleum is, akkor miért nem szerepel itt? Nem feledkezett meg róla Plinius, de ugyanennek a könyvnek a 30–31. caputjában ír róla, minthogy ennek értékét nem az építészetében, hanem az építmény szobrászati díszítésében látja: „Ugyanebben az időben Scopas vetélytársa volt Bryaxis, Timotheus és Leochares. Róluk együtt kell szólni, ugyanis közösen készítették a Mausoleum szobrászati díszzeit. Ez egy síremlék, melyet Artemisia készíttetett férjének, Mausolusnak, Caria királyának, aki a 107. olympias második évében halt meg. Leginkább ezeknek a mestereknek köszönhető, hogy ez a mű a világ hét csodájának egyike.” (30) Egyedül itt említi meg Plinius, hogy ez a világ 7 csodája közé tartozik, tehát számon tartotta ezek kanonizálódását, de nem tartotta magát ezek tételes felsorolásához.

A 7 világcsoda két szobrászati alkotásának említése is előfordul a *Naturalis Historia*-ban, de a bronzszobrászattal foglalkozó 34. könyvben. Mikor az óriási méretű szobrok felsorolásába fog, akkor kerül sor a rhodosi kolosszus bemutatására egy caputon keresztül, melyet ezzel a mondatral kezd: „Valamennyi közül a legcsodálatosabb a Nap kolosszusa Rhoduson, amit a lindusi Chares, a fent említett Lysippus tanítványa készített.” (41) Megemlíti még, hogy 12 évig készült, 31 m magas volt és 300 talentumba került, ami kb. 6000 kg ezüstöt jelent. „66 év után földrengés döntötte le, de még így, a földön fekvő is csodálatra méltó. Kevesen tudják a hüvelykujját karjukkal átfogni, ujjai nagyobbak, mint a legtöbb szobor.” (41) Az olympiai Zeus szobor csupán Pheidias szoboralkotásainak felsorolásában szerepel, bár egy mellékmondatban kitér rendkívüli voltára: „mellyel senki nem versenghet” (54).

A monumentális építészeti alkotások jobban megragadták Plinius figyelmét. A piramisokkal 8 caputon keresztül foglalkozik (75–82). Miközben a méretek őt is lenyűgözik, és a piramisok csodájáról beszél

Weltwundern, Philon von Byzanz und andere antike Texte, Zweisprachige Ausgabe von Kai Brodersen. Frankfurt und Leipzig, 1992. A pliniusi világcsodákról: V. Naas, „Opera mirabilia in terris” et „Romae operum miracula” dans l’”Histoire naturelle” de Plin l’Ancien, in: O. Bianchi – O. Thévenaz (eds.), *Mirabilia – Conceptions et représentations de l’extraordinaire dans le monde antique*, Bern, 2004, 253–264.

(*pyramidum miracula*, 82), az építménynek semmi értelmét nem látja: „essék még szó az ugyancsak Egyiptomban található piramisokról is, a királyok vagyonának haszontalan és ostoba fitogtatásáról, mert megépítésük oka, ahogy a legtöbben állítják, valójában az volt, hogy utódaiknak, vagy a lesben álló vetélytársaknak ne hagyjanak hátra pénzt, vagy hogy a nép ne legyen tétlen.” (75) Plinius szereti a csodálatát számokban kifejezni: „Azt mondják, hogy 360 000 ember építette 20 éven át.” (78) A munkásoknak csak „retekre, fokhagymára és vöröshagymára” kb. 32000 kg ezüstöt költöttek (79). A legmagasabb piramis 217 m magas volt. (80)

A Pharos szigeti világító torony egy caputot kap: „Magasztalnak még egy másik királyi építményt is, egy tornyot, mely Pharos szigetén áll, és Alexandria kikötőjét uralja.” (83) Ennek megépítése kb. 16000 kg ezüstbe került. Ennek hasznosságát Plinius is hangsúlyozza: „A torony a hajóknak éjszakai útjuk során jelzőtüzeket adott, jelezve a zátonyokat és a kikötő bejáratát.” Nem hiába építettek hasonlót Ostiában és Ravennában is. Az alkotás értékét juttatja kifejezésre az is, hogy miközben a világítótornyra az építőmester neve föl volt írva (Sostratus, 83), a piramisok építőmestereit senki nem tartotta számon.

Az ephesosi Diana szentélyről 3 caput szól, „melyet 120 éven át épített egész Asia” (95). 127 oszlop veszi körül, melyek magassága 18 m. A legnagyobb csodának az architrávok helyükre emelését tartja Plinius (96). Ezzel kapcsolatban nemcsak az alkalmazott eljárást írja le, hanem egy csodálatos anekdotát is: az építész, Chersiphron dolga „akkor bizonyult a legnehezebbnek, amikor a szemöldökfát helyezte a kapuszárnyak fölé. Ugyanis ez volt a legsúlyosabb, és nem illeszkedett a mélyedésbe. Az építész annyit gyötörte magát emiatt, hogy végső elkeseredésében már a halálra is elszánta magát. A hagyomány szerint, amikor ezen elmélkedve kimerülten elaludt, éjszaka álmában megjelent előtte az istennő, akinek a templom készült, és arra buzdította, hogy maradjon életben: ő már a helyére tette a követ. Erről másnap a saját szemükkel győződhetek meg; úgy tűnt, hogy a kő önsúlyánál fogva illeszkedett a helyére.” (96–7)

A függőkertek létét csupán megemlíti Plinius, hozzákapcsolva a függő város jelenségét, amilyen az egyiptomi Thebae volt (94).

Nem sorolták a világsodák közé az egyiptomi labirintusokat, Plinius mégis hosszan foglalkozik velük – 10 caputon keresztül –, és az „emberi pazarlás legkülönösebb műveinek” nevezi azokat (84). Nem meglepő, hogy a föld csodálatos alkotásai között említi ezeket, hisz már Hérodotos azt írta, hogy az egyiptomi „Labyrinthosz felülmúlja a piramisokat”, melyben a „helyiségek száma összesen háromezer ... amelyek minden emberi alkotásnál pompásabbak”.³ Írt a labirintusról Strabón is, aki szerint az épület „vetekszik a piramisokkal”.⁴ Máshol is épültek labirintusok, így Krétán, Lémnoson és Itáliában, de ezek „csak század részét utánozták” az egyiptominak (85–86). Az egyiptomi ugyanis valóságos várost alkot, „közigazgatási egységekre van felosztva, ... magában foglalja Egyiptom valamennyi istenének templomát, ... Nemesis 40 szentélyét és több piramist” (87). Itáliában Etruria területén, Clusium határában Porsenna királynak volt egy „kibogozhatatlan labirintus”-a, melyben öt piramis volt elhelyezve (91–92). Pliniusnak lesújtó a véleménye róla: „Örült esztelenség, mely olyan fényűzéssel kereste a hírnevet, hogy az senkinek sem vált a javára, továbbá meggyengítette a királyság erejét pusztán azért, hogy egy mesternek a híre még nagyobb legyen.” (93)

Ezek után Plinius még néhány sehol máshol nem olvasható *mirabiliáival* zárja felsorolását: egy kyzikosi szentéllyel (98), melyben a csiszolt kövek közé aranyszálak voltak beépítve; a szökevénykövel, melyet ólommal kellett rögzíteni, hogy el ne tűnjön (99); két visszhangos épülettel, melyek közül az egyik az *echo*, a másik a *heptaphonos* nevet kapta (99–100); végül pedig egy buleotérionnal, melynek „tetőgerendázatát vasszögek nélkül állították fel úgy, hogy a gerendákat alátámasztás nélkül lehet kiemelni és visszahelyezni.” (100) Ezek a csodálatos jelenségek a *heptaphonos* kivételével mind a kisázsiai Kyzikosban voltak találhatók.

Ezeket követi Róma csodálatos építményeinek felsorolása, melyek összetétele igen változatos, és számukat is igen nehéz pontosan meghatározni. A Circus Maximusszal kezd, melyben 250000 ülőhely volt. Folytatja a Basilica Aemiliával, „amelyet phryg oszlopai tesznek csodá-

³ Hérodotos II 148, ford. Muraközy Gyula.

⁴ Strabón 17,37, C 811, ford. Földy József.

latossá”, valamint Augustus Forumával és Vespasianus Béke-templomával, melyek „a legszebb épületek, amelyeket a világ valaha is látott” (102).

De szó sincs arról, hogy Plinius minden felsorolt csodálatra méltó építményt pozitívan értékelne. Esztelenségnek tartja azokat a telek és házvásárlásokat, melyekért sok millió sestertiust adtak ki (103). Általában ostorozza a lakásluxust, ami a köztársaság kor végén alakult ki, és hihetetlen tempóban haladt előre. Kr. e. 78-ban „Rómában nem volt szebb ház, mint magáé Lepidusé, de Herculesre, 35 év elteltével már a századik helyet sem foglalja el.” (109) „Két ház azonban felülmúlta mindezeket.” (111), mégpedig Caligula és Nero palotája. De „még ezek esztelenségét is felülmúlta magánvagyonával M. Scaurus”, Sulla mostohafia (113). Nem kis túlzással így írja le Plinius az általa létrehozott építményt: „Aedilisi hivatala idején építtette a legnagyobb művet valamennyi között, amit emberi kéz valaha is létrehozott, és ezt nem ideiglenesnek, hanem örök időkre szánta. Ez egy színház volt; a színfala 360, három szinten egymás fölé helyezett oszlopból állt ... A színfal alsó része márványból készült, a középső üvegből, ami később is hallatlan fényűzésnek számított, a felső aranyozott fatáblákból: az alsó szint oszlopai... harmincnyolc láb magasak voltak. Az oszlopok között, ahogy már utaltunk rá, 3000 bronzszobor állt: maga a nézőtér 80 000 embert fogadott be” (114–115).

Plinius azonban még mindig tudja tovább fokozni a köztársaság kor végi építészeti esztelenséget, mégpedig azzal, amit a Caesar párti C. Curio követett el (116), aki „Egymás mellett építtetett két igen tágas színházat fából, s ezek mindegyike forgatható tengelyre volt ráillesztve. Amikor délelőtt mindkettőben színházi előadást tartottak, elfordították őket egymástól, hogy a lárma ne okozzon kölcsönösen zavart. Majd hirtelen körbeforgatták a szerkezetet – amint köztudott, az első napok után néhány helyén maradó nézővel együtt –, és amikor a sarkok összeértek, a két színházból amphitheatrumot alakított ki, és gladiátorküzdelmeket rendezett benne, a körbe forgatással még ezeknél is nagyobb veszélybe sodorva a római népet.” (117)

Az előbbiekkal szemben Plinius osztatlan elismerését váltotta ki Róma csatornarendszere. Ennek kiépítése Tarquinius Priscus idején kezdődött el (106), és már akkor olyan szélesre épült, hogy „hajózható-

vá lett” (104), és „egy jól megrakott szénásszekér is átfért rajta” (108), olvashatjuk a jócskán eltúlzott állítást. Plinius nem fukarkodik az elismeréssel: „Az idősebbek azonban akkoriban a földsánc óriási kiterjedését, a Capitolium alépitményeit csodálták, azonkívül a csatornákat, a legnagyobbalkotást mindazok közül, amelyekről szó esik.” (104) Ezeknek az alépitményeknek van értelme, nem úgy, mint a labirintusoknak. A hosszú leírásba (104–108) egy anekdota is be van építve, mely a munka kivitelezésére vonatkozik. Az elgyötört munkások öngyilkosságait úgy fékezte meg a király, hogy testüket keresztre feszíttette, s ezt a szégyent a polgárok nem akarták megérni (107–108).

Plinius felsorolása végére hagyja a „felülmúlhatatlan csodák”-ként (*invicta miracula*, 121) aposztrofált vízvezetékeket, melyek építése a Kr. e. 2. sz. közepén kezdődött el, és tovább folytatódott a császárkor idején (121–123). Agrippa „a többi vízvezeték együvé terelte és kijavíttatta, építtetett még 700 medencét, ezenkívül 500 szökőkutat, 130 elosztó víztározót¹⁴³, többségüket nagyszerű díszítéssel. Ezeken a műveken 300 bronz- vagy márványszobrot, 400 márványszlopot helyezett el, mindezt egyetlen év leforgása alatt.” (121) „A korábbiakat költséges voltával felülmúlta a legújabb vízvezeték, melynek építését C. Caesar kezdte meg, és Claudius fejezte be. Ez a negyvenedik mérföldköttől kiindulva olyan magasságba emelkedik fel, hogy a város valamennyi dombjára eljut a vize, amelybe beleömlik a Curtius és a Caeruleus forrás, valamint az Anio Novus.” (122) Az ezekre a munkákra fordított 350 millió sestertiust Plinius nem sajnálta. Úgy ítélte meg, hogy ez minden költséget és fáradságot megér. „Ha valaki alaposabban felbecsüli a közterületen, fürdőkben, halastavakban, csatornáknban, házakban, kertekben, város melletti birtokokon folyó víz bőségét, a távolságot, amin a víz áthalad, a megépített boltíveket, az átfúrt hegyeket és a feltöltött völgyeket, el fogja ismerni, hogy ennél csodálatra méltóbb dolog sohasem létezett az egész földkerekségen.” (123)

Ezt követően szót ejt még Plinius a Fucinus tó levezetésének munkálatairól, melyhez hegyeket kellett átfúrni (124), megemlíti az ostiai kikötő megépítését, a Lucrinus tó gátját, ami elválasztja a tengertől (125). Végül „Magának Itáliának sok más csodája között említi meg a természettudományokban igen jártas Papirius Fabianus azt is, hogy a

márvány gyarapszik a kőbányákban, s a kőfejtők ugyancsak állítják, hogy ezek a bányák maguktól telnek meg újra.” (125)

Plinius azonban nem éri be a világcsodák pusztá felsorolásával, ill. leírásával, hanem a maga morális szempontjai szerint minősíti is azokat. Így fordulhat elő, hogy a csodálni való emberi alkotások nemcsak elismerő, hanem elmarasztaló megnevezéseket is kapnak. Ezek közé tartozik a *vanitas* (hiábavalóság, hiúság), ami a piramisokkal (75) és a labirintusokkal (91) kapcsolatban hangzik el. Mindkét esetben az idegen uralkodók (*externi reges*) hiúságáról van szó, még ha a labirintusok esetében az itáliai királyok is versenyre keltek az egyiptomiakkal. De ezek nem rómaiak, hanem etruszkok voltak. A legerősebb elmarasztalás a labirintusokkal kapcsolatban olvasható: *vesana dementia*, azaz őrült esztelenség (93). Az egyetlen pozitívnak nevezhető jelző ezzel kapcsolatban a *portentosus* (84), amely azonban nemcsak „csodaszerűt”, hanem „szörnyűt” is jelenthet. Gyanítjuk, hogy Plinius ez utóbbira gondolt a jelző használatakor, mert az emberi pazarlás legszörnyűbb művéről beszél: *portentosissimum humani impendii opus*. A szöveg fordítója, Darab Ágnes úgy oldja meg a dilemmát, hogy egy viszonylag semleges jelentést választ, és az „emberi pazarlás legkülönösebb művé”-nek fordítja.

A másik feltűnően negatív megítélés alá a piramisok esnek. Az olykor elhangzó elismerő jelzők nem Pliniustól, hanem az egyiptomiaktól származnak: „az egyiptomiak az említésre méltó és csodás dolgok között tartják számon” (*Aegyptiis inter mira et memoranda narrata*, 76). A *pyramidum miracula* (82) kifejezés értékét is csökkenti azzal, hogy a legnagyobb csodának (*supremum*, 82) azt a kis piramist tartja, melyet Rhodopis, az örömlány építtetett. Ez „annál inkább bámulatos, hogy szajhálkodással ekkora vagyont halmozott fel.” Mert egyébként Plinius véleménye a piramisokról az, amit a rájuk vonatkozó első mondatában már megfogalmaz: „a királyok vagyonának a haszontalan és ostoba fitogtatása” (*otiosa ac stulta ostentatio*, 75).

Ezek voltak az egyiptomi *mirabilia*ok, melyekkel szemben a görögöket kivétel nélkül pozitív megjelölésekkel illet Plinius. A Pharos szigetén álló tornyot ugyancsak király építtette, de ez már egy Ptolemaios volt, és a torony nyilvánvalóan hasznos célt szolgált a

hajózásban, ezért méltán magasztalják (*magnificatur*, 83). „A görög pompázatosság valódi csodálatára” (*Graecae magnificentiae vera admiratio*, 95) azonban az ephesosi Artemis templom volt érdemes. „A legnagyobb csoda pedig az volt, hogy a roppant tömegű architrávokat fel tudták emelni.” (*summa miraculi epistylia tantae molis attolli potuisse*, 96). Ezt követi két visszhang jelenség: „Ennek a csodálatos jelenségnek a görögök az *echo* nevet adták.” (99). Olympiában „ugyan-ez a hang hétszer verődik vissza” csodálatos módon (*mirabili modo*, 100).

Róma csodáinak (*urbis nostrae miracula*, 101) előadása során is hangzanak el negatív megjelölések, melyek közül itt elsősorban az esztelenség (*insania*) fordul elő. Egyszer visszautalásként hangzik el a piramisépítő királyokra vonatkozóan (*regum insaniam miror*, 104), majd pedig azokra a faépítményekre, melyeket Scaurus, ill. Curio emeltetett. A Scaurusnál előforduló *insania* eredetileg Caligulára és Neróra vonatkozik, de ő azokat is felülmúlta (*insaniam eorum victam*, 113) annak a színháznak a megépítésével, mely „a legnagyobb mű valamenyny között, amit emberi kéz valaha is létrehozott” (114). Ezt tudta tovább fokozni Curio „egy másik, még nagyobb esztelenséggel, ami ugyancsak fából készült” (*maiores insaniam e ligno*, 116). Ezt csak a *populi furor* tudta felülmúlni, hogy erre a mozgatható alkotmányra fel mertek ülni. Ez a két faépítmény tehát teljes elmarasztalásban részesül, sem a *miraculum*, sem valamely szinonimája nem fordul elő bemutatásuk során.

A leglátványosabb házak felemlegetésekor visszatér a *miraculum* megjelölés (109), de ezt hamarosan követik az elmarasztaló megjegyzések: „a királyokhoz illő költségek” (*inpendia regalia*, 110) és a büntetésre méltó luxus (*incendia puniunt luxum*, 110). De még ezeket a magánházakat is felülmúlták Caligula és Nero palotái (*omnes eas ... vicerunt*, 111).

Róma valamennyi további építménye, melyek felsorolására ezeken túl sor kerül, hiánytalanul érdemesek a csodálatra méltó megjelölésre. A szóhasználat e téren elég változatos. A basilica Aemilia *mirabilis* (102), a Forum Augusti és a Pax templom *pulcherrima operum* (102), a város csatornázása *opus omnium ... maximum* (104), a Capitolium alépítmé-

neyi csodálni valók (*mirabantur*, 104). Minden építmény közül azonban a leginkább felülmúlhatatlan csodák a vízvezetékek (*invicta miracula*, 121). Ezeknél „csodálatra méltóbb dolog sohasem létezett az egész földkerekségen” (*nil magis mirandum fuisse in toto orbe terrarum*, 123). Mindezeket az építészeti csodákat a természetnek egy csodája zárja le: Itália bőséges márványkészlettel is rendelkezik, így „van remény arra, hogy a fényűzés sohasem fog a márványban hiányt szenvedni.” (125)

A világ 7 csodája közé sorolt további alkotásokra, melyek a pliniusi mű más helyein vannak megemlítve, a *miracula* (XXXIV,41; XXXVI,30), és az *admiratio* (XXXIV,41) megjelöléseket olvashatjuk.

A szóhasználat egészéről azt állapíthatjuk meg, hogy bizonyos rendszert alkotnak egy-egy egységen belül. A föld csodálatos alkotásai esetében előbb a vitatható értékekről esik szó (75–82), majd a teljesen elítélhetőkről (84–93) és végül a vitán felüli csodálatra méltóról (94–96). Hasonló felépítést figyelhetünk meg Róma csodálatos építményei esetében is, bár itt először a csodálnivalókról esik szó (102, 104), utána a vitathatókról (109–111), és ezeket követik a teljesen elítélhetők (113–118), végül pedig a mindennél csodálatosabb következik (121–123). Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy ez utóbbi éppen Rómában található. Plinius Róma és Itália centrikussága folyamatosan tetten érhető nemcsak a pozitív, de a negatív példák esetében is. A *vesana dementia*-t megtestesítő labirintusoknak is megvannak az itáliai megfelelői (91–93), és az *insania*-t megtestesítő faalkotmányok pedig éppen Rómában születtek meg. Ezek a negatív példák egyúttal rávilágítanak arra a tényre, hogy a *miraculum* nemcsak pozitív jelentéstartamú lehet. Az esztelenség bizonyos mértéken túl már ámulatba tudja ejteni az embert.

A Nagy Sándor kora óta kedvelté vált *mirabilia* irodalom (gör. paradoxográfia) iránt Plinius nagy érdeklődést tanúsított. Nagy élvezettel sorolja fel az emberi faj és az állatvilág rendkívüli teremtményeit.⁵ Az ezekkel való foglalkozás mögött részint a tudásvágy, részint a kíváncsiság (*curiositas*) húzódik meg.⁶ Felsorolásuk során rendszeresen

⁵ V. Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome, 2002, 244–292.

⁶ Idősebb Plinius, *Természetről VII–VIII, Az emberről és a szárazföld élőlényeiről*, fordítás és utószó Darab Ágnes, Budapest, 2014, 357 skk.

a perifériától a centrum felé halad. Ezt teszi az építészeti csodák esetében is. Mégis van egy nagy különbség ezek esetében. Míg a természeti csodák a periféria felé haladva sokasodnak, tehát a mind kevésbé ismert világokban a leggyakoribbak, az építészeti csodák esetében éppen fordítva van: ezek száma Rómában a legnagyobb. Így Rómát alkotóerő tekintetében valamennyi nép és föld fölé emeli. Összhangban van ez azzal a dicshimnusszal, melyet a *Naturalis Historia* végén olvashatunk a természeti szépségekben és értékekben bővelkedő Itáliáról: „valamennyi ország közül a legszebb Itália ... művészeteinek kiválóságával, tehetségeinek ragyogásával...”⁷ (XXXVII,201).

⁷ Idősebb Plinius, *Természetrész* (I. 1. jegyzet), ford. Gesztelyi Tamás.

AZ ÉLŐVILÁG CSODÁLATOS ÉLETE A DELFIN-MATERIA

DARAB ÁGNES

A római császárkor első századának latin nyelvű irodalmában egy újfajta szellemi attitűd megjelenésének a folyamata rajzolódik ki. A jelenség¹ latin megfelelője a gondosságot jelentő *curā*ból származó *curiositas* lehetne, ami olyan szellemi magatartást jelöl, melynek figyelem mindenekelőtt a gondos és a lehető legteljesebb adatgyűjtésen alapuló munkálkodásra irányul.² Ennek megnevezésére azonban sem a Kr. e., sem a Kr. u. 1. században nem a *curiositas*, hanem a *cura* főnévi forma és mindenekfelett a *curiosus* melléknév használatos.³ A szóhasználat, illetve a vele jelölt szellemi magatartás változó megítélésének folyamata Cicero, Seneca, idősebb Plinius, Tacitus és Quintilianus műveiben követhető nyomon.⁴

Cicero a *De finibus bonorum et malorum* ötödik könyvében az arisztotelési gondolatot – miszerint minden ember természeténél fogva törekszik tudásra⁵ – bontja ki és árnyalja tovább. Eszerint „oly erős a megismerés és tudás velünk született vágya” (*innatus in nobis cognitionis amor et scientiae*), hogy „akik a nemesebb tudományokban és

¹ Görögül περιεργία, illetve a hellénisztikus kortól szinonimájaként használatos πολυπραγμοσύνη, ami a túlzott alaposággal és aprólékossággal végzett munkálkodás megnevezése, tehát eleve pejoratív konnotációval rendelkezik.

² Th. Köves-Zulauf, *Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior*, München, 1972, 326; M. Beagon, *The Curious Eye of the Elder Pliny*, in: R. K. Gibson – R. Morello (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden – Boston, 2011, 71.

³ A főnévi forma csak később kerül használatba. Ebben a periódusban egyetlen Cicero-lévélben fordul elő ’kíváncsiság’ jelentésben: Cic. *Att.* 2,12,2.

⁴ A Cicero- és a Seneca-szöveghelyet – továbbiakkal együtt – Beagon kíváncsiság és látás kontextusában vizsgálja: Beagon (2011) 71–75. A *curiositas* fogalmáról és használatáról az itt felsorolt szerzőknél l. Köves-Zulauf (1972) 326–336.

⁵ Arist. *Met.* 980a 21.

művészetekben találják gyönyörűségüket (*qui ingenuis studiis atque artibus delectantur*), sem egészségükkel, sem vagyonukkal nem törődnek. [...] Hajlandók a legnagyobb gonddal és fáradtsággal (*cum maximis curis et laboribus*) fizetni a tanulásból merített élvezetért.”⁶ Cicero a gondolatmenetet végül így zárja: „Ám mindent tudni akarni (*omnia quidem scire*), bármiről van szó, pusztán kíváncsiság (*cupere curiosorum*); azonban a nagyobb dolgok szemléletéből fakadó tudásvágy (*cupiditas scientiae*) a legkiválóbb férfiakra jellemző.”⁷ Cicero szóhasználatában tehát a *curiosus* magatartás nem több a felszínes és szelektálatlan információgyűjtésnél, amit oppozícióba állít a *cupiditas scientiae*-vel, amelynek megnyilvánulása a *cura* és a *labor*, eredménye pedig az *ingenue studia*.

Seneca az élet rövidségéről elmélkedve nem a hétköznapi kíváncsiságot és az alapos tudást állítja szembe egymással, hanem az utóbbinak különbözteti meg két fajtáját, a hasznos és a haszontalan tudást.⁸ Szóhasználatában a *cura* a túlzásba vitt alaposág megnevezése, amely kiterjed olyan haszontalan dolgok tanulmányozására is (13,1: *litterarum inutilium studiis detinentur*; 13,3: *inane studium supervacua discendi*), „hogy Ulixesnek hány evezőse volt, hogy az Iliast írták-e előbb vagy az Odysseiát,” vagy „hogy a római hadvezérek közül ki mit tett elsőként.”⁹ Tacitus¹⁰ azokat az eseményeket tekintette feljegyzésre, azaz emlékeztetere méltónak (*memoria digna*), amelyek a római nép méltóságához (*ex dignitate populi Romani*) illően ragyogóak, így érdemesek arra, hogy emlékeztük az évkönyvekben fennmaradjon (*res illustres annalibus*).

⁶ Cic. *Fin.* 5,48–49. A magyar fordítást a következő kiadásból idézem: Marcus Tullius Cicero, *A legfőbb jóról és rosszról*, fordította Vekerdi József, Némethy Géza bevezető tanulmányával és jegyzeteivel, Budapest, 2007.

⁷ Cic. *Fin.* 5,49: *Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum.*

⁸ Sen. *Brev.* 13.

⁹ A magyar fordítást a következő kiadásból idézem: Lucius Annaeus Seneca, *De brevitate vitae – Az élet rövidségéről, De tranquillitate animi – A lelki nyugalomról*, fordította, az előszót és a jegyzeteket írta Bollók János, Pécs, 1992.

¹⁰ Tac. *Ann.* 13,31.

A filozófus és a történetíró azt is világossá teszi, mit tekint haszontalan kutatásnak és tudásnak. Seneca kilenc példát hoz fel erre – mindig az elsőség példáit –, amelyekből öt megtalálható Plinius *Naturalis historia*-jában, ezekből négy az enciklopédia VIII. könyvének egy jól körülhatárolható szövegegységében.¹¹ Mivel a Seneca-szöveghelynek másik hasonlóan szoros párhuzama nem ismert, okkal valószínűsíthető, hogy a filozófus az alaposság szélsőséges megnyilvánulásának taglalásakor Plinius írói magatartására gondolt.¹² Tacitus az iménti kontextusban megjegyzi, hogy a tárgyalt évben, Nero második consulsága idején kevés emlékezetre méltó dolog történt (*pauca memoria digna evenere*), hacsak nincs kedve valakinek köteteket teleírni (*volumina implere*) például annak az alapozásnak és gerendázatnak a dicséretével, amelyekből Caesar a Mars mező melletti amphitheatrumot felépítette. A történetíró ironikus félmondatáról csaknem minden kutató úgy vélekedik, hogy kimondatlanul is a *Naturalis historia* mindenre kiterjedő információhalmazát minősíti.¹³

Quintilianus nem hagy kétséget afelől, hogy számára az idősebb Plinius testesíti meg a *curiosus* embert. Kétszer is hangot ad – ugyanazzal a formulával (*quo magis miror*) – csodálkozásának, amiért Plinius retorikai tárgyú munkájának, a *Studiosus*nak az előadásmódja a tárgy szempontjából szükségtelen részletekre is kiterjed.¹⁴ Pliniust tudós (*doctus*), de szinte túlságosan alapos (*paene nimium curiosus*) embernek nevezi, akinek még arra is volt gondja (*cura*), hogy megszabja, milyen mozdulattal kell a szónoknak letörölnie homloka verejtékét.

Bár a filozófus az etika, a történetíró a kollektív emlékezet, a szónok a retorikai hatáskeltés szempontjainak szem előtt tartásával nyilatkozik a kérdésről, mégis egyaránt negatívan ítélik meg azt a *curiosus* alkotói magatartást, amely nem tud szabadulni a kísértéstől, hogy művébe foglaljon minden ismeretet, amit annak témájáról olvasott, hallott vagy

¹¹ A Seneca- és Plinius-szöveghelyek pontos megfeleltetéséről l. Köves-Zulauf (1972) 329–330.

¹² Köves-Zulauf (1972) 330.

¹³ A szakirodalmi helyeket l. Köves-Zulauf (1972) 331.

¹⁴ Quint. *Inst.* 11,143: *Quo magis miror Plini Secundi docti hominis et in hoc utique libro paene etiam nimium curiosi persuasionem*, 148: *Quo magis miror hanc quoque succurrisse Plinio curam...*

tapasztalt. Tehát azt, amelyet idősebb Plinius és enciklopédiája mara-
déktalanul megtestesít.

A *curiosus* melléknév a *Naturalis historia* 37 könyvében hétszer fordul elő, összességében a következő jelentésekben:¹⁵ gondos, valami iránt érdeklődő, valamint gondosan tanulmányozó, részletes, a részletekre figyelmes. Plinius szóhasználatában tehát a *curiosos* – ellentétben a kortársakkal – pozitív tulajdonságot jelöl. Elsősorban a tudományos kutatásban tanúsított gondosságot, részletekbe menő vizsgálatot, amely a lehető legmélyebbre hatol, és végtelen szorgalommal tárja fel, majd összegzi valamennyi napvilágra hozott ismeretet.¹⁶ Közöttük azt is, amit a legkevésbé érzünk tudományos munkába illőnek. Azt, ami túl van tudáson, tapasztalaton, a normáinkon, ami racionálisan megmagyarázhatatlan. A csodás, hihetetlennek tűnő, különleges élőlények, képességek, jelenségek és esetek – vagyis a *mirabilia* világát, amely oly nagy arányban van jelen az enciklopédia szövegében, mint egyetlen más antik szaktudományos munkában sem.

Plinius *curiositas*ának a minősége a cicerói értelemben vett, minden iránti kíváncsiság és a Seneca és Tacitus munkáiban testet öltő tudományos kutatás és írás határán jelölhető ki. Ez a sajátos viszony a feladathoz – a *Naturalis historia* megírásához – részben az enciklopédia műfajának a sajátosan pliniusi felfogásával magyarázható. Miként a *prae-fatió*ban írja,¹⁷ 20 000 gondos tanulmányozásra érdemes dolgot (*XX rerum dignarum cura*) foglalt össze munkájában, amit ezért inkább *thesaurus*nak kellene nevezni, mintsem könyveknek (*thesauros oportet esse, non libros*). Plinius korában a római birodalom határai kijelölték

¹⁵ NH 13,75; 18,19; 21,179; 25,7; 25,12; 30,99; 34,58. A szöveghelyeket és értelmezésüket l. Köves-Zulauf (1972) 328–329.

¹⁶ A teljességre törekvésnek, ugyanakkor a megvalósítás lehetetlenségének, vagyis a *curiositas* korlátainak a megfogalmazása többször is olvasható az enciklopédiában a „ki lenne képes” sztereotip fordulattal bevezetve, így pl.: NH 7,107: *Ingeniorum gloriae quis possit agere dilectum per tot disciplinarum genera et tantam rerum operumque varietatem...* = „Ki lenne képes kiválasztani és összeállítani a legragyogóbb szellemi tehetségek listáját, amikor annyiféle tudomány van, és oly sokfélék a témák és a művek...” A magyar fordítást a következő kiadásból idézem: Idősebb Plinius, *Természetről VII–VIII. Az emberről és a szárazföld élőlényeiről*, fordította, a jegyzeteket és a névmagyarázatokat készítette, valamint az Utószót írta Darab Ágnes, Budapest, 2014.

¹⁷ NH praef. 17.

egyszersmind a világ határait, amely a keretét képezte a felhalmozódott tudásnak is, amely e határokon belül a maga teljességében elérhetővé vált.¹⁸ Ebben a helyzetben a szaktudományos prózaírók feladata már nem a tudás megalkotása volt, hanem a különféle forrásokból merített ismereteknek az új, egyéni elrendezése.¹⁹ A *Naturalis historia* tartalomjegyzékeit záró névsora azoknak a görög és latin auktoroknak, akik az enciklopédia forrásait jelentették, pontosan ezt a feladatot teszi láthatóvá.

Pliniusnak a természet *mirabilis* jelenségeit is magába gyűjtő *curiositas*a egyenes következménye – megint csak sajátosnak nevezhető – természetfelfogásának is, amely a *natura* produktumának tekintett mindent, ami benne fellelhető és tapasztalható.²⁰ A saját tapasztalatnak, egyben a *mirabilia*hoz való személyes viszonynak a dokumentuma, amikor azt írja: „A természet megfigyelése mindig arról győz meg, hogy vele kapcsolatban semmit se gondoljak hihetetlennek.”²¹

A latin nyelvű *mirabilia*-irodalom – eltérően a görög paradoxográfiától – nem fantasztikus történetek kötetekbe szedett gyűjteményeként jelent meg,²² hanem beleszöve többnyire történeti és geográfiai, avagy olyan összegző munkába, mint a *Naturalis historia*.²³ Azonban a szokatlanul nagy arány, amellyel a *mirabilia* az enciklopédia információhalmazában

¹⁸ Mivel a jellemzően a perifériához kötődő *mirabilia* megismerése az előrehaladása során minden ismeretet magába gyűjtő római hódítás következménye, a *mirabilia* jelenléte a *Naturalis historia*-ban elválaszthatatlan a római imperializmustól: V. Naas, Imperialism, Mirabilia and Knowledge, in: Gibson – Morello (2011) 63–65.

¹⁹ Tr. Murphy, *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford, 2004, 63.

²⁰ Beagon (2011) 84–86.

²¹ *NH* 11,6: *Nam mihi contuenti semper suasit rerum natura nihil incredibile existimare de ea.*

²² Úgy tűnik, hogy ez alól kivétel Plinius igen fontos és gyakran idézett latin nyelvű forrása, kortársának és barátjának, Licinius Mucianusnak a talán *Mirabilia* címet viselő munkája. A *Naturalis historia*-ban fennmaradt 32 töredék alapján nagy valószínűséggel kimondható, hogy Mucianus elsősorban a csodás jelenségekre és esetekre koncentrált, vagyis a görög paradoxográfiai irodalmi hagyományt követte: R. Ash, The Wonderful World of Mucianus, in: E. Bispham – G. Rowe – E. Matthews (eds.), *Vita vigilia est. Essays in Honour of Barbara Levick*, London, 2007, 9.

²³ Pataricza D., *Kísérlethistóriák és egyéb csodák. Phlegón Csodálatos történetei*, Budapest, 2011, 27–29.

jelen van, nemcsak e tekintetben teszi igen fontos forrássá a *Naturalis historia*-t,²⁴ hanem egyben olyan szöveggé avatja, amelynek a strukturálásában a *mirabilia* az információk csoportosításának fontos szempontja és kategóriája.²⁵ Ez pedig – az eddigiekben elmondottakon túl – feltehetően nem független attól az ízléstől, amely a császárkor kultúráját nagyon is meghatározta. A távoli egzotikus népekről és a természet furcsaságairól tudósító történetek, amelyek a *Naturalis historia* egészének is, de különösen az antropológiai és a zoológiai tárgyú könyveknek a jelentékeny részét teszik ki, nagy népszerűségnek örvendtek a római társadalomban.²⁶ A testi hibás vagy torz rabszolgákat megvételre kínáló római piactól²⁷ a távoli provinciákban magas hivatalt betöltő lovagrendi vagy arisztokrata rómaiakig, mint a Vespasianus köréhez tartozó Caius Licinius Mucianus,²⁸ aki nemcsak szenvedélyesen kutatta, hanem szisztematikusan le is jegyezte a látott *mirabilis* jelenségeket, az egész római társadalmat áthatotta ez a fajta *curiositas*.

A *mirabilia* hagyományozásának az elsődleges médiuma azonban nem a látvány és nem a leírt szöveg volt, hanem a beszéd, a társasági élet. Ezt a miliőt idézi meg Gellius elbeszélése arról, hogy a brundisiumi kikötőben potom pénzen vett görög írásokból, amelyek fantasztikus testi adottságokkal és képességekkel rendelkező népekről tudósítanak, azért készített feljegyzéseket (*notavi mirabilia*) és azokat azért illeszti be a maga szövegeibe, hogy leendő olvasóját ne tartsák képzet-

²⁴ Jól példázza ezt Gellius beszámolója (NA 9,4) a brundisiumi kikötőben vásárolt könyvek tartalmáról. Ezek ugyanazoknak a görög paradoxográfus íróknak ugyanazokról a különleges testi adottságokkal rendelkező törzsekről szóló leírásait ugyanabban a sorrendben tartalmazzák, amelyek és ahogy – az egyébként többször is hivatkozott – Plinius enciklopédiájában olvasható. A Gelliusnál felsorolt 13 különlegesség részletes leírása a *Naturalis historia* 7. könyvének 9–13. fejezeteiben található.

²⁵ Köves-Zulauf (1972) 196: „plinianische Grundkategorie”. V. Naas, *Le Projet Encyclopédique de Plin l’Ancien*, Rom, 2002, 280–292 (Collection de l’École Française de Rom 303).

²⁶ Naas (2002) 262–267; Murphy (2004) 57–59; J. F. Healy, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford, 2005², 65–69.

²⁷ Plut. *Mor. De cur.* 520c

²⁸ Mucianus karrieréről és a *Mirabiliáról* l. Ash (2007) 1–17.

lennek azok, akiknek a körében ilyesféléről lehet hallani.²⁹ A *mirabilia* ismeretének elvárásáról és divatjáról az ifjabb Plinius plasztikus képet fest egyik levelében, amit a következőképpen vezet be:

*Incidī in materiā veram sed simillimam fictae, dignamque isto laetissimo altissimo planeque poetico ingenio; incidī autem, dum super cenam varia miracula hinc inde referuntur. Magna auctori fides: tametsi quid poetae cum fide? Is tamen auctor, cui bene vel historiam scripturus credidisses.*³⁰

„Kedves Caniniusom! Olyan témára akadtam, amely – bármennyire költöttnek látszik – valóság, s nagyon méltó a te eleven, emelkedett, valóban költői tehetségedhez. Akkor bukkantam rá, amikor ebéd közben mindenféle csodálatos történetet mesélgettünk. Az elbeszélő teljesen szavahihető. De mit is érdekel egy költőt a szavahihetőség! Mindenesetre olyan ember, akinek akkor is hihetnél, ha történelmi művet írnál.”³¹

Plinius levelében életre kel az a helyzet, amire Gellius csak utal: egy symposium (*super cenam*) résztvevői mindenféle, éppen a fantasztikus tartalmuk miatt érdekes történetekkel (*varia miracula*) szórakoztatják egymást. A levél narrátora ezek egyikében felfedezi (*incidī*) a poétikai lehetőséget, ezért ajánlja figyelmébe a levél címzettjének, a költő Caniniusnak ezt a „feldolgozásra” érdemes irodalmi nyersanyagot (*matteria*). A levél zárása pedig meg is előlegezi a még el sem készült költemény pátoszát:

²⁹ NA 9,4: *ea ... in his commentariis aspersi, ut qui eos lectitarit ne rudis omnino et ὀνῆκοος inter istiusmodi rerum auditiones reperiatur*. Gellius viszonyáról a *mirabilia*-irodalomhoz, ezzel összefüggésben elődeihez – kiemelten az idősebb Pliniushoz –, valamint magát szaktekintélyé avató ambiguum retorikájáról éppen ennek a részletnek az elemzése alapján l. W. H. Keulen, *Gellius the Satirist: Roman Cultural Authority in Attic Nights*, Leiden, 2009, 200–203.

³⁰ Plin. *Ep.* 9,33.

³¹ Muraközy Gyula fordítása az alábbi kiadásból: Ifjabb Plinius, *Levelek*, fordította Borzsák István, Maróti Egon, Muraközy Gyula, Szepessy Tibor, az Utószót írta Szepessy Tibor, Budapest, 2000.

Haec tu qua miseratione, qua copia deflebis ornabis attolles! Quamquam non est opus affingas aliquid aut astruas; sufficit ne ea quae sunt vera minuantur.

„Milyen együttérzéssel, a szavak milyen bőségével fogod te ezt az esetet meggyászolni, felékesíteni, felmagasztalni! Ámbár nincs rá szükség, hogy hozzáképzelj vagy szépíts rajta valamit. Elegendő, ha nem veszel el semmit a valóságból.”³²

A csodás történet, amit ez a rövid irodalomelméleti eszmefuttatás a költészet hitelességéről (*fides*) avagy igaz voltáról (*historia*), valóság (*verum*) és költői fantázia (*poeticum ingenium*) viszonyáról keretbe foglal, egy szerelmes delfinről szól.³³ Az eset konkrét helyszínhez kötődik – az észak-afrikai tengerparti colonia, Hippo –, valamint névtelen és nevesített szereplőkhöz: a város lakói – kiemelten a versenyt úszó fiúk –, a látványosság miatt Hippóba látogató hivatalnokok, valamint Octavius Avitus, a proconsul legatusa. A főszereplő azonban egy váratlanul felbukkanó delfin, aki a hátára veszi (*subire deponere iterum subire*) a vízben úszó fiúk egyikét, beviszi a tengerbe, majd vissza a partra. Ettől kezdve a delfin minden nap ugyanabban az időpontban megjelenik és odaúszik ugyanahhoz a fiúhoz (*rursus ad tempus, rursus ad puerum*), aki azonban fél tőle. A delfin addig kelleti magát – körbeússza, ugrál körülötte –, hogy végül a fiú úszik oda hozzá (*adnata*

³² A levél különlegessége, hogy a feldolgozásra ajánlott *materiát* már poétikusan kész formában, kidolgozott elbeszélésként kínálja Caniniusnak: C. L. Miller, *The Younger Pliny's Dolphin Story* (Epistulae IX 33): An Analysis, *The Classical World* 60/1, 1966, 6–8. Plinius leveleinek egyik vezérmotívuma a publikálás kérdésköre, melynek kapcsán szövegek megírására, javíttatására, elküldésére, vagy azok visszatartására buzdít – részletesen I. Tamás Á., *Énformálás és szövegalkítás. Plinius leveleinek privát és publikus státusáról*, in: Kelemen P. – Kozák D. – Kulcsár Szabó E. – Molnár G. T. (szerk.), *Filológia, nyilvánosság, történetiség*, Budapest, 2011, 38–54. Ebből az aspektusból a levelet záró tanácsot olvashatjuk alig leplezett önértékelésként is: *elegendő (sufficit)*, Caninius, ha semmit sem tesz hozzá (*non est opus affingas*), és semmit sem vesz el (*ne minuantur*) abból, ahogy én megírtam az esetet (*ea quae sunt vera*).

³³ Itt jegyzendő meg, hogy az elbeszélés poétikus megkomponáltsága olyan költői önreprezentáció, amely az idősebb Plinius leírásával mint pretextussal való összehasonlítást is életre hívja: B. Stevens, *Pliny and the Dolphin — or a Story about Storytelling*, *Arethusa* 42/2, 2009, 161–179.

nanti), ő ugrik a delfin hátára (*insilit tergo*), sőt végül kölcsönös szerelem kel életre bennük (*agnosci se amari putat, amat ipse*). A delfinen lovagló fiú látványa mint látványosság (*spectaculum*) már nemcsak Hippo lakóit vonzotta oda, hanem sok tisztségviselőt is, akiknek a vendégül látása meghaladta a városka anyagi erejét. Ezért elhatározták, hogy a delfint titokban elpusztítják.

Plinius az elbeszélést ezen a ponton felfüggeszti. A szomorú végkifejlet részletezése nemcsak azért szükségtelen, mert azt az utolsó mondat világossá teszi, hanem még inkább azért, mert egy igen széles körben ismert történettípusról van szó. A fiú és a delfin szerelme tágabban beleilleszkedik a *mirabilia*-irodalomnak abba a történettípusába, amely ember és állat erotikától sem mentes érzelmi viszonyát állítja középpontba. Nem barátságról (*philia, amicitia*) és nem egyes állatok filantróp megnyilvánulásáról van szó, hanem állat és ember között szövődő szerelemről. Craig A. Williams fontos tanulmányában³⁴ összegyűjtötte a görög-római antikvitásból fennmaradt szövegekben fellelhető valamennyi ebbe a körbe tartozó történetet, és azokat mint narratívákat³⁵ értelmezte. Az idetartozást nyelvi alapon határozta meg: csak azokat a narratívákat tekinti eme különleges szerelmi történettípusnak, amelyekben a szereplők érzelmének a megnevezése *expressis verbis erós*, illetve *amor / desiderium*, vagyis a narratíva az *erós*- vagy *Venus*-nyelvezetet használja.³⁶ Williams gyűjtése alapján 31 ilyen narratíva maradt fenn, és ezekből tízben a szerelmes állat szerepében egy delfin tűnik fel.³⁷

A delfinnek ezt a kiemelt szerepét indokolhatja, hogy filantróp természete – miként a muzikalitása – az ókorban közismert volt. Sőt

³⁴ C. A. Williams, When a Dolphin Loves a Boy: Some Graeco-Roman and Native American Love Stories, *Classical Antiquity* 32/1, 2013, 200–242.

³⁵ Vagyis a történelem, etológia, kulturális antropológia, valamint a Quellenforschung szempontjait – de nem az eddigi eredményeit! – figyelmen kívül hagyta. Elemzése deklaráltan két kérdés megválaszolására irányul. Mi köti össze vagy választja el az embereket és az állatokat? Mi az, amit a narratívák szerelmeknek neveznek?

³⁶ Williams (2013) 202.

³⁷ Továbbá ötben egy elefánt, négyben egy kígyó, háromban egy lúd, a többiben pedig egy-egy páva, csóka, kakas, kos, kutya, ló, áspiskígyó és foka. Táblázatos összefoglalásukat l. Williams (2013) 234–239.

Plutarchos azt állítja, hogy a delfin az egyetlen élőlény, amelyik minket embereket nem érdekből, hanem az emberségünkért szeret.³⁸ Szerelmes delfinekről szóló történetek a Kr. e. 4. századtól maradtak fenn, de ismertek lehettek már korábban is.³⁹ Aristotelés⁴⁰ úgy ír a fiatal fiúk után vágyakozó delfinekről mint Tarentumban, Cariában és „máshol” is jól ismert dologról. Idősebb Plinius Aristotelést és Theophrastust nevezi meg forrásaiként, amikor szerelmes delfinekről szóló történeteket sorol,⁴¹ amit végül így zár le: *nec modus exemplorum* – még számtalan példa van. Gellius⁴² Theophrastosra és Apiónra hivatkozik – utóbbit idézi is –, amikor elmeséli a szerelmes delfin (*super amatore delphino*) és az általa szeretett fiú (*et puero amato*) hihetetlenként (*Res ultra fidem tradita*) aposztrofált történetét. Ugyanakkor azt is kijelenti, hogy szerelmes, sőt szerelemtől lángoló delfinek létezése nemcsak a régi írók, hanem a kortársak számára is közismert dolog.⁴³

Ennek az – ifjabb Plinius terminológiáját használva – igaz történet és teremtmény fantázia, *historia* és *ingenium* határán lebegő, imaginárius történettípusnak a váza minden variációban ugyanaz. A séma⁴⁴ két sarkalatos pontja a két főszereplő: a mindig hímnemű *amator* delfin és a hol néven nevezett (Dionysios, Hyakinthos, Hermias), hol névtelen fiú, a *puer amatus*. Az esetnek van mindig pontosan megnevezett helyszíne (Tarentum, a cariai Iasos, Naupaktos, Alexandria, Puteoli, az épeirosi Amphilocheia, az észak-afrikai Hippo Diarrhythos, Teios / Ios) és ideje (a Kr. e. 4–3. század és a Kr. u. 1. század). A cselekmény fő szálát a narrációban többnyire hangsúlyos *formosus puer* és az iránta szerelemre lobbanó delfin ismerkedése, kapcsolatuk kibontakozása, a napjaik

³⁸ Plut. *Mor.*, *De soll. an.* 984C

³⁹ Williams (2013) 205.

⁴⁰ Arist. *Hist. an.* 8,631a8–11.

⁴¹ *NH* 9,24–28.

⁴² *NA* 6,8.

⁴³ *NA* 6,8: *Delphinos venerios esse et amasios non modo historiae veteres, sed recentes quoque memoriae declarant. Nam et sub Caesaris Augusti imperio in Puteolano mari, ut Apion scriptum reliquit, et aliquot saeculis ante apud Naupactum, ut Theophrastus tradidit, amores flagrantissimi delphinorum cogniti compertique sunt.*

⁴⁴ Az ismétlődő történetsémát Williams táblázatának (2013, 234–235) segítségével foglalom össze.

ritmusává alakuló találkozások, tengeri útjuk és játszadozásuk, majd a fiúnak a hol sérülés, hol betegség okozta halála után a bánatot elviselni nem tudó, illetve nem akaró delfin önpusztítása képezi. A delfin akár véletlen⁴⁵, akár erőszakos⁴⁶ halála ugyanúgy atipikus, mint az a verzió, mely szerint a fiú marad életben, akit aztán Nagy Sándor Poseidón papjává tesz Babylónban.⁴⁷

Az írott források⁴⁸ Aristotelés, Theophrastos és Apión megkezdette sorát az idősebb és az ifjabb Plinius, Plutarchos,⁴⁹ majd Pausanias,⁵⁰ Gellius, Oppianos,⁵¹ Ailianos⁵² és Athénaios⁵³ elbeszélései alkotják. A szerelmes delfin történetének hagyományozódása tehát tökéletesen beleilleszkedik a paradoxográfia, illetve a *mirabilia*-irodalom történeti folyamatába:⁵⁴ népszerűsége a hellénizmus korában válik tapinthatóvá, majd a római császárkorban, különösen a 2. században jut a tetőfokára. A történet kiemelkedően császárkori kedveltségében konkrét megmutatkozását láthatjuk a bevezetőben már említett divatnak is: különleges történetekkel szórakozni és szórakoztatni. Ugyanakkor a legtöbb szerelmes delfin-történet abban a két műben olvasható, amelyeknek a legkevésbé állhatott szándékában a szórakoztatás: a tíz történetvariánsból hét megtalálható Plinius Maior *Naturalis historia*-jában és öt Ailianos *Historia animalium*-ában. Sőt, ha figyelembe vesszük, hogy a

⁴⁵ Plin. *NH* 9,27; Ath. 13,606d

⁴⁶ Plin, *NH* 9,26; Plin. *Ep.* 9,33; Opp. *Hal.* 5,453–457.

⁴⁷ Plin. *NH* 9,27; Ath. 13,606d

⁴⁸ Amikor a történet ismert voltáról beszélünk, a fennmaradt és az elveszett, de az előbbieken hivatkozott (Theophrastos és Apión) írott források mellett messzemenően gondolnunk kell a szóbeli hagyományozásra mint feltehetően legfontosabb médiumra, amelyre utal id. Plinius (*NH* 9,28.) és Ailianos (*NA* 2,6.) is, forrásukat a helyi hagyományban megnevezve.

⁴⁹ *De soll. an.* 984E

⁵⁰ 3,25,7.

⁵¹ *Hal.* 5,453–457; 5,458–518.

⁵² *NA* 2,6; 6,15. Ailianos szerelmes delfin-történeteit – Williamshez hasonlóan – a történettípus, ember és állat kölcsönös és erotikától sem mentes szerelmi vonzalma felől értelmezi S. D. Smith, *Man and Animal in Severan Rome. The Literary Imagination of Claudius Aelianus*, Cambridge, 2014, 203–207.

⁵³ 13,606d

⁵⁴ M. Beagon, *The Elder Pliny on the Human Animal, Natural History, Book 7.*, Oxford, 2005, 17–20; Healy (2005) 63–64; Pataricza (2011) 25–29.

Plinius enciklopédiájából hiányzó három történet mind Ailianosnál maradt fenn, akkor belátható, hogy a *Naturalis historia* a Flavius korban ismert valamennyi szerelmes delfin-történetet tartalmazza.

A regisztrált jelenségben egyrészt láthatóvá lesz az a fajta *curiosus* magatartás, amivel a kortársak – a fentebb idézett szövegek alapján vélhetően vagy kifejezetten – Plinius írói magatartását jellemzik: min-dennek utánajárni és mindent beleírni a műbe. Ugyanakkor ez az alkotói magatartás nemcsak a műfajjal, az enciklopédiával szemben támasztott elvárásaink miatt meglepő, hanem a műfaj narrátori jellemzése miatt is. A *Naturalis historia praefatiójának* 12. fejezetében Plinius pontosan megnevezi mindazokat a tartalmakat és szövegfajtaikat, amelyekkel az enciklopédia olvasója *nem* fog találkozni, mert azoknak a szövegbe foglalása *nem* megengedhető olyan mű esetében, melynek témája a természet. Eszerint az enciklopédia száraz, *nem* a szórakoztatást megcélzó alanyaga (*sterilis materia*) nem tűri meg a tárgytól való eltérést (*neque admittunt excessus*), egyebek mellett a csodás esetek (*casus mirabiles*) elbeszélését sem. Ennek a paradoxonnak az értelmezésére akkor van esélyünk, ha a továbbiakban a *Naturalis historia*-nak nemcsak a szerelmes delfinjeire, hanem a teljes delfin-narratívájára koncentrálunk: a 9. könyv 20–33. fejezeteinek az elemzésére.

Az enciklopédia rendszerének egyik visszatérő szempontja a 'leg'-ek szerinti haladás. A 9. könyv a legnagyobb kiterjedésű vizeket, az óceánokat benépesítő élőlények közül az Indiai-óceánban élő legnagyobbak (*maximum animal*),⁵⁵ a bálnának az ismertetésével kezdődik, amit a leggyorsabbnak (*velocissimum omnium animalium*),⁵⁶ a delfinnek a bemutatása követ.⁵⁷ A delfin-narratíva struktúrája az élőlények ismertetésének ugyancsak visszatérő pliniusi sémáját követi. A szöveg felütését a leginkább specifikus tulajdonságot megnevező első szó adja (*velocissimum*), amit a jellegzetességekre és különlegességekre egyaránt

⁵⁵ NH 9,4; 9,8.

⁵⁶ NH 9,20.

⁵⁷ A 8. könyv ugyancsak a legnagyobb és az emberi értelemhez legközelebb álló szárazföldi állatnak, az elefántnak a leírásával kezdődik: *Maximum est elephans proximumque humanis sensibus*, (8,1). A zoológiai könyvek szövegstruktúrájáról l. Darab Á., „Res ardua vetustis novitatem dare.” A leo generosus és idősebb Plinius zoológiája, *Antik Tanulmányok* 59/2, 2015, 213–229.

koncentráló fiziognómiai és fiziológiai leírás követ, ötvözve a szaporodás, életmód és élettartam adataival.⁵⁸ Ezt követi a delfin karakterének ismertetése: nemcsak az embernek barátja, hanem ugyanúgy kedveli a zenét is, különösen a tiszta hangzású énekben és mindenekfelett a víziorgona hangjában leli gyönyörűségét.⁵⁹ A történetek, amelyek ez után a megállapítás után sorakoznak, ennek a két tulajdonságnak az illusztrációi és példázatai. A négy fejezetben elbeszélt hét szerelmes delfin-történet⁶⁰ a delfin filantrópiájának, a sort nyolcadikként lezáró Arión-történet⁶¹ elsősorban a muzikalitásának az *exempluma*.

A négyfejezetnyi szöveg egyik sajátossága, hogy az elbeszélt történetek terjedelme progresszíven csökken. Az elsőként és valóban történetként előadott esetet a puteoli *gymnasium* tanulójáról és az őt Baiaeba naponta hazaszállító delfinről Gellius is leírja,⁶² Ailianos⁶³ pedig csak megemlíti egyikeként annak a történettípusnak, amelynek egyik esetét ő maga is elmeséli Iasosba, a kariai kikötővárosba áthelyezve. Elbeszélését így zárja: „És én úgy tudom, hogy Alexandriában is volt, II. Ptolemaios uralkodásának idején egy szerelembe esett delfin; Puteoliban is, Itáliában. Ha ezeket Hérodotos ismerte volna, nem kevésbé lepte volna meg, mint az, ami a méthymnéi Ariónnal történt.”⁶⁴ Plinius egyre rövidülő, végül már csak egy-két információt közlő elbeszélésmódjának is ez, a tipikus történetséma és annak széles körben ismert volta lehet a magyarázata. A sorozatot záró három esetet lényegében egy mondatba sűrítve ő maga is írja: „Ugyanez megesett, mint arról Theophrastus beszámol, Naupactusban is. Még számtalan példa van: Amphilochia és Tarentum lakói ugyanezeket mesélik fiúkról és

⁵⁸ NH 9,19–23.

⁵⁹ NH 9,24: *Dolphinus non homini tantum amicum animal, verum et musicae arti, mulcetur symphoniae cantu et praecipue hydraulici sono.*

⁶⁰ NH 9,25–28.

⁶¹ NH 9,28.

⁶² NA 6,8.

⁶³ NA 6,15.

⁶⁴ Valamennyi magyar nyelvű idézetet – ha másképp nem jelölöm – a magam fordításában közlöm.

delfinekről. Ezek miatt hisszük el azt is, hogy a lantos Arion ...”⁶⁵ — és itt következik az Arion-történet tömör összefoglalása, lezárásaként annak a narratív egységnek, amely első mondatában a delfint *amicum animal*-ként aposztrofálja.

A szerelmes delfin-történetek Plinius narrációjában tehát e vízi emlős hétköznapiokban megtapasztalt játékoságának és filantrópiájának⁶⁶ dokumentumává lesznek. Bár olykor – mint a puteoli eset leírásában – használja a Venus-nyelvezetet,⁶⁷ a *Naturalis historia* szerelmes delfin-narratívái éppen az erotikától való elkanyarodás miatt egyedülállóak a történettípus egyéb feldolgozásai között.⁶⁸ Az elbeszélés látványosan törekszik arra, hogy az, ami alig hihető, az enciklopédiában hiteles dokumentumként funkcionáljon. Ezt nemcsak az ambiguus szerelmi nyelvezet minimális használata jelzi, hanem Plinius folyamatos hivatkozásai a forrásaira, illetve az ugyancsak látványos igyekezete az adatolásra – az esetek datálására és lokalizálására. A szerelmes delfin-történeteknek a valóság (*verum*) és a fikció (*fictum*) között lebegő határhelyzetét, amelyet a tapasztalat valósága és az azt kiszínező, a hangsúlyt az erotika irányába eltoló történetmondás épített fel, Plinius maga is megfogalmazza: „Szégyellnék erről beszámolni, ha a dolgot nem Maecenas és Fabianus és Flavius Alfius és sokan másoknak az írásai hagyományozták volna.”⁶⁹ A történetek hitelességét, ezzel dokumentum értékét Plinius nemcsak a hivatkozott auctorokkal igyekszik igazolni, hanem a maga elbeszélésmódjával is. A tényekre szorítókozó, gazdagon adatolt és kevésbé kiszínezett előadásmód összességében a

⁶⁵ NH 9,28: *hoc idem et Naupacti accidisse Theophrastus tradit. Nec modus exemplorum: eadem Amphilochoi et Tarentini de pueris delphinisque narrant.*

⁶⁶ Az antikvitás ismeretéről a delfinekről I. J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, Ithaca – New York, 1973, 206–208; O. Keller, *Die antike Tierwelt I.*, Hildesheim – Zürich – New York, 2013 (az 1909-ben megjelent lipcsei kiadás 2. utánnymása), 408–409.

⁶⁷ NH 9,25: *miro amore, pinnae aculeos velut vagina condens* – utóbbiról Williams (2013, 228) azt valószínűsíti, hogy egyben utalás a lovagló pozícióban végzett aktusra.

⁶⁸ A delfin és a fiú vonzalmának erotikus jellegét – az erotikus nyelv közvetítésével – Aristoteléstől Oppianosig és Ailianosig valamennyi narratíva egyértelművé teszi. Kifejtését I. Williams (2013) 207–211.

⁶⁹ NH 9,25: *Pigeret referre, ni res Maecenatis et Fabiani et Flavi Alfii multorumque esset litteris mandata.*

mirabiles casus-ból *res*-t formál, amelyek a *natura* minden elemét leíró *thesaurus*ba illenek.

A *Naturalis historia* delfin narratíváját azonban nem a szerelmes, hanem az emberrel együttműködő delfinek zárják. Ennek a leírása nagyobb terjedelemben – öt fejezetben – történik, holott mindössze két esetről számol be: az egyikről négy,⁷⁰ a variánsáról nem egészen egy fejezetben⁷¹. Halászokat segítő delfinekről Pliniuson kívül csak Ailianos ír,⁷² aki Euboiába helyezi az anekdotát, amelyben csak a halak előcsalogatásának a módja eltérő, egyebekben a két elbeszélés azonos. A *Naturalis historia* leírása szerint a delfinek Nemausus (Nîmes) környékén, egy Latera⁷³ nevű kis tóban az emberekkel együtt, velük közösséget alkotva (*cum homine ... societate*) halásznak tengeripérré.⁷⁴ Minden évnek egy bizonyos időszakában (*state tempore*) megszámlálhatatlan mennyiségű pér tör ki a tó szűk torkolatából a tengerbe.⁷⁵ A halak tömege olyan súlyt jelent, amit halászháló nem bírna el, ezért nem is feszítik ki (*qua de causa praetendi non queunt retia*), másrészt a halak rögtön a mélybe igyekeznek, és sietnek elmenekülni az egyetlen helyről, ami alkalmas lenne háló kifeszítésére (*locumque solum pandendis retibus effugere festinant*). Amikor a halászok érzékelik, hogy eljött a pillanat, az emberek a partra szaladnak, és a tömeg torkaszakadtából „*simo*”-t kiált.⁷⁶ Erre a delfinek villámgyorsan odaúsznak, a tó kijárata előtt felsorakozva megakadályozzák a pérek kiáramlását, a sekély vízbe kényszerítik őket, szökésüket a hajók, a

⁷⁰ NH 9,29–32.

⁷¹ NH 9,33.

⁷² NA 2,8.

⁷³ Mai Lattes helységnev, amit Plinius átvitt a tó nevére.

⁷⁴ A tengeripérfélék (*Mugilidae*) családjához tartozó nagyfejű tengeri pér (*Mugil cephalus*) az ókorban jól ismert és ízletes húsa miatt igen kedvelt halfajta volt. Plinius leírása alapján nem azonosítható pontosan, csak vélhető, hogy a sok közül erről a pérfajtáról van szó. Részletesebben I. H. Leitner, *Zoologische Terminologie beim Älteren Plinius*, Hildesheim, 1972, 171.

⁷⁵ A tengeripérek lagúnákban, sekély vizekben és folyótorkolatokban élnek, mert táplálékukat az iszaptól nyerik. A kora nyári időszakban az árral együtt emelkednek fel.

⁷⁶ A görög *simos* (= pisze orrú) szóból ered. Ahogy Plinius is írja (9,23), a delfinek felismerték a *simo* szót, és azt szerették, ha így szólítják őket: *nomen simonis omnes miro modo agnoscunt malumque ita appellari*.

hálók és az emberek között úszva gátolják meg, míg végül a halászok hálóikkal ki tudják fogni a halakat. Mivel a delfinek jól tudják, hogy fáradozásuk többet ér egy napi munka jutalmánál (*enixoris operae quam unius diei praemium*), megvárják a következő napot, amikor nemcsak hallal, hanem borba áztatott kenyérrel is jóllaknak.

A halászó delfinek láthatóan sokkal inkább magukra vonták Plinius figyelmét, mint a szerelmesek. Plinius nem nevezi meg a forrását, de a rögtön ezután leírt, csak az eltérésekre koncentráló egy mondatos történetvariáns esetében igen:

„Amit Mucianus elmond ugyanerről a fajta halászláról az iasusi öbölben, abban tér el, hogy a delfinek önként és anélkül jelennek meg, hogy kiabálással hívnák őket, a részüket a halászok kezéből veszik el, és mindegyik csónakot egy-egy delfin kíséri mintegy társként, noha éjszaka és fáklyafénynél halásznak.”⁷⁷

Caius Licinius Mucianus Plinius kortársa és korának paradigmaticus alakja volt: Vespasianus hatalomra segítője, bizalmas tanácsadója, katonája és legatusa a keleti provinciákban (Lycia–Pamphyliában, majd Syriában), ahol gyűjtötte és feljegyezte a vidékkel kapcsolatos valamennyi információt, különös tekintettel a *mirabilia* világára.⁷⁸ Mucianus pályája és *curiosus* magatartása elismerést váltott ki Pliniusból, mással aligha magyarázható, hogy egyedül ő idézi *Mirabilia* című munkáját, aminek a létezéséről sem lenne tudomásunk a *Naturalis historia*-ban fennmaradt fragmentumai nélkül.⁷⁹ A szerelmes delfinekről beszámoló narratívák a görög kulturális emlékezet részeként hagyományozódtak át a rómaiakra. A halászó delfinekről tudósító történetek – úgy tűnik – a római hódítással megszerzett új tudás részeként, tehát ebben az értelemben sajátként váltak ismertté. Pliniusnak a negatív–pozitív oppozíciójában leírható elfogultsága a görög és a római teljesítmény megítélésé-

⁷⁷ NH 9,33: *Quae de eodem genere piscandi in Iasio sinu Mucianus tradit, hoc differunt, quod ultro neque inclamanti praesto sint partesque e manibus accipiant et suum quaeque cumba e delphinis socium habeat, quamvis noctu et ad faces.*

⁷⁸ F. J. Vervaeke, *The Remarkable Rice of the Flavians*, in: A. Zissos (ed.), *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, Oxford, 2016, 53–57; Ash (2007) 2–5.

⁷⁹ Ash (2007) 16–17.

ben⁸⁰ a *Naturalis historia* minden kontextusában megmutatkozik. Okkal gondolhatunk tehát arra, hogy a halászó delfineknek szentelt kitüntetett narrátori figyelmet a *mirabilis* esetnek a patrióta Plinius számára oly fontos „római eredete” is motiválta.

Azonban a forrásnál is fontosabb lehetett számára a középpontba állított gondolat. A halászó delfin az ember társa (*suum quaeque cumba e delphinis socium habeat*), akivel szövetségre (*cum homine delphini societate*) lép, és akivel együtt megfeszített munkával (*enixum opus*) dolgozik a jutalmáért (*praemium*). Ez a leírás nemcsak Plinius zoológiájának antropomorf jellegét mutatja meg, hanem láthatóvá teszi a *Naturalis historia* egészét átható gondolatot is: természet és ember kölcsönös egymásra utaltságának és a természettel kongruens életnek a praktikus megvalósulását. Az anekdota ailianosi leírásában⁸¹ az ember a főszereplő, akinek a delfinek nem egyenrangú társai, hanem a segítői, és pedig nem valamiféle szövetség, hanem hangsúlyozottan a zsákmányrész miatt. Plinius narrációjának hangsúlya a delfinek együttműködő és szolidáris magatartására helyeződik, amelynek tanújelét adják nemcsak az emberrel, hanem a maguk fajtájával szemben is (*ipsis quoque inter se publica est societas*): a cariai királytól visszakönyörgik egyik elfogott társukat, a kicsik mellett mindig úszik egy tapasztaltabb nagyobb, elpusztult társaikat pedig elszállítják, nehogy vadak tépjék szét.⁸² A halászó delfinek a *Naturalis historia*-ban tehát nem *miraculum*ként, hanem az élőlények között megvalósuló *societas exemplum*aként funkcionálnak.

A mai befogadó számára azonban a narratíva legkülönlegesebb sajátossága az alkalmazott nyelv maga. A szöveg szóhasználata és retorikája felkínálja egy másfajta olvasat lehetőségét is. Eszerint

⁸⁰ Pliniusnak a görög tudományokkal alapvetően ambivalens, gyakran kritikus, olykor pedig kifejezetten ellenséges viszonyáról l. G. Grüningen, *Untersuchungen zur Persönlichkeit des älteren Plinius. Die Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit in seinem Denken*, Freiburg, 1976, 92–109; A. Wallace-Hadrill, *Pliny the Elder and Man's Unnatural History, Greece & Rome* 37, 1990, 93–94; M. Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992, 11–12, 18–20 és 224 skk; S. Carey, *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford, 2003, 22–25.

⁸¹ NA 2,8.

⁸² NH 9,33.

valójában nem is Nemausus lakói, hanem a nép (*totusque populus*) siet (*concurrit*) egy *circusi* látványosságra (*ad spectaculi eventum*), aminek a kezdését az efféle látványra kiéhezett tömeg (*multitudo [...]* *voluptatis huius avida*) teli torokkal kiabálva sürgeti (*quanto potest clamore conciet*). Az egyik küzdő fél, a tengeripérek már megjelentek, a másik, a delfinek – hallva a nevüket (*simo*) kiáltó tömeg hangját – ekkor tűnnek fel, és nyomban csatasorba (*acies*) rendeződnek. Elkezdődik a küzdelem (*pugna, proelium, proeliatur*), amelyben a *retiarius* szerepét a halászok játsszák, akik a halakra hálót vetnek (*tum piscatores circumdant retia*) és azt a szigonyukkal segítve kiemelik (*furcisque sublevant*). A szökevényeket a delfinek elkapják és megölik (*illos excipiunt delphini et occidisse ad praesens contenti*). A küzdelem egyre hevesebb (*opere proelium fervet*), a halak próbálnak kitörni, de a *secutor* szerepében feltűnő delfinek mindenütt ott vannak (*inter navigia et retia natantesve homines ita sensim elabuntur*), elzárva a menekülés útját (*ut exitum non aperiant*). Ha valamelyik kiűszik, a „védősánc” előtt (*ante vallum*) folyik a harc. A győztes jutalma (*praemium*) a lakoma: hal, bor, kenyér (*nec piscibus tantum, sed et intrita panis e vino satiantur*). Amennyiben a teljes delfin-narratívát záró utolsó mondatot egyben a halászó delfinet leíró rész befejezésének tekintjük, megláthatjuk benne a gladiátor-küzdelem végét is: a halottakat elszállítják (*defunctum portantes*), nehogy a folytatásban felléptetett vadállatok martalékává legyenek (*ne laceraretur a beluis*).

A halászó delfinek leírásában a *retiarius* és a *secutor* – esetünkben nem egymás ellenében vívott – gladiátorküzdelme tűnik fel. A nyelv életre kelti Róma legkedveltebb látványosságát, a korabeli *spectaculumok* világát, hogy az ismert látvány kínálta analógia segítségével elképzelhető legyen, ami egyébként elképzelhetetlen. Mindeközben fény vetül az elbeszélő személyére, aki – miközben a nyersanyagot láttatja – maga is láthatóvá válik a szövegen. A *materiává* lett *casus mirabilis*, az irodalmi alapanyaggá lett halászó delfin-narratíva, amelyet Plinius *curiositasa* nem engedett a feledés homályába vészni, őt magát is láthatóvá teszi. A művészi szöveget alkotó, szépíró Pliniust, amint művét – ha csak egy

pillanatra is – kivonja az enciklopedizmus holdudvarából, és áttolja a szépírás csillagos térébe.⁸³

⁸³ Gellius önreprezentatív narrációját jellemzi így Csehy Zoltán, Attikai éjszakák – kivonatgyűjtemény vagy olvasónapló? *Kalligram* 10, 2001/7–8, 60.

„A SUPERIS DEMISSA PUTANT”^{*}
LUCANUS ÉS A CSODA

NAGYILLÉS JÁNOS

Lucanus *Pharsaliájának* 9. könyvének központi részét (294–949) Cato sivatagi menetelésének leírása teszi ki. Catónak éppen télen kell a szenátusi haderő törzsállományát hajózható kikötőbe juttatnia. Mivel a hajóút nagyon kockázatos lenne, Cato úgy dönt, a sivatagon keresztül vezető utat választja. Lucanus Cato vállalkozásáról szóló elbeszélésének egyéb forrásokkal való viszonya meglehetősen ellentmondásos, Livius 112-ik könyve a *periocha* tanúsága szerint kitérőként tárgyalta az epizódot – Lucanus beszámolója egyébként Cassius Dio verziójához áll a legközelebb a fennmaradt források közül. Mint Claudia Wick vonatkozó vizsgálatai mutatják, a költő meglehetősen szabadon, elhallgatásoktól, dramatizált kifejtésektől és csak általa ismert részletek közbeiktatásától sem visszariadva taglalta az ott történeteket.¹

A sivatagi menetelés kockázatai sem maradtak azonban el a tengeri út veszélyei mögött. Ezek aprólékos bemutatását Lucanus terjedelmes Libya-exkurzusa vezeti be. Lucanus a sivatagi menetelésről szóló szakaszt ezzel a *prolipsis*szel vezeti be:

*hac ire Catonem
dura iubet virtus. illic secura iuventus* 445
*ventorum nullasque timens tellure procellas
aequoreos est passa metus. nam litore sicco,
quam pelago, Syrtis violentius excipit Austrum,
et terrae magis ille nocens.* (Phars. 9,444–49)

^{*} Lucan. *Phars.* 9,477.

¹ C. Wick, M. Annaeus Lucanus: *Bellum civile Liber IX.*, Kommentar, Leipzig, 2004, 181–182.

Ádáz virtusa ráveszi Catót, hogy erre vonuljon. Hada ott nem aggódott a szelek miatt, nem félt semmi vihartól, mégis a tenger rettenetét kellett kiállnia, mert a Syrtis földjére még hevesebben tör a déli szél, s a szárazföldnek még inkább árt.

Cato, a stratégia ádáz virtusa (*dura virtus*) lehetetlennel határos vállalkozásra vezérli seregét. A *prolépsis* után a költő röviden visszatér a tanköltemény-manírhoz a terület természetrajzában kevésbé járatos olvasó kedvéért, hogy keretébe foglalhasson egy, a Nagy Sándor-regényből jól ismert történetet, mely itt Cato emberfeletti hősiességét lesz hivatva illusztrálni. Ugyanebbe a keretbe kerül a menetelő had eleve kudarcra ítélt harca a gyilkos afrikai kígyókkal. A kettő között a vonuló haddal együtt eljutunk a Siwa-oázisig, ahol Labienus próbálja meg rávenni Catót, hogy kérjen jóslatot az ott tisztelt Iuppiter Hammontól. A narratív klimax Lucanus költői kommentárjában éri el csúcspontját. Afrika éghajlatának embertelen viszonyai között Cato eddigi tevékenységének legnehezebb szakaszát éljük át a hadvezérral, s ebben az összefüggésben mélyebben megérthetjük, miért mondja ki a végén a költő, hogy

*ecce parens verus patriae, dignissimus aris,
Roma, tuis, per quem numquam iurare pudebit
et quem, si steteris umquam cervice soluta,
nunc, olim, factura deum es.* (Phars. 9,601–4)

Íme, ő a haza valódi atyja, ő a legméltóbb, hogy oltáraidra emeld, Róma, rá esküdni soha nem lesz szégyen, s ha nyakad valaha megszabadul az igától s fölegyenesedsz, most vagy majd a jövőben őt fogod istenné avatni.

Visszatérve az ének természetrajzi kitérőjére: első szakasza (9,444–62) a szó szoros értelmében vett földrajzi-éghajlattani bemutatásra koncentrál, majd második szakaszában (9,463–97) az éghajlat további vonásait ecseteli ezúttal azonban már kiegészítve azzal, hogy hogyan boldogulnak a harcedzett római légiók ebben a környezetben. Változatos leírásának elemei mind ugyanabba az irányba mutatnak. Cato hada eddig alig látott, nem is igen ismert környezetbe kerül, s ez azért nem

véletlen, mert a világot berendező és a természeti környezetünkben is megnyilvánuló *providentia* ezt a helyet nem arra szánta, hogy itt emberek éljenek.

Cato virtusa tehát az isteni Gondviseléstől nekünk, embereknek szánt régió határát hágja át, elszántsága dacol a természettel, éppen ez a terep szolgálja az emberi mértéket meghaladó hősiesség és erény kibontakozását.² A sztoikus módon felfogott világrend közepső, mérsékelt zónáját elhagyva kilépünk abba az égövbe, melyben az elemek kitombolhatják magukat, s ahol sok minden nem érvényes, ami az általunk megszokott természeti környezetben működik és szabályosnak tűnik. A narrátor ezt a szokatlanságra, mi több, csodára utaló szavakkal jelzi az olvasónak, a szélsőséges természeti viszonyok kifejezései olyan paradoxonok, melyek paradox módon azon a helyen a valóságot írják le.³ A mérsékelt égövön nem tapasztalt éghajlati körülmények között a szokatlan szokványossá válik, s olykor, ha a természet itt tomboló erejét nem fékezik meg az égövek határai, másutt szokatlan, sőt csodaszámba menő jelenségeket hoznak létre.

Így hangzik el Lucanus elbeszélésében az égből lehulló *ancilére* vonatkozó magyarázó megjegyzésként a *prodigium* szó:

[...] *galeas et scuta virorum*
pilaque contorsit violento spiritus actu
intentusque tulit magni per inania caeli.
illud in extrema forsane longeque remota
prodigium tellure fuit, delapsaque caelo 475
arma timent gentes hominumque erepta lacertis
a superis demissa putant. sic illa profecto
sacrifico cecidere Numae, quae lecta iuventus
patricia cervice movet: spoliaverat Auster
aut Boreas populos ancilia nostra ferentes. 480
 (Phars. 9,471–80)

² Lucano, *La guerra civile (Farsaglia)*, vol. II, lib. VI–X, a cura di G. Viansino, Milano, 1995, 799.

³ 446sq. *ventorum nullasque timens tellure procellas / aequareos est passa metus*; 456sq. *pars plurima terrae / tollitur et numquam resoluta vertice pendet*; 464sq. *nullisque potest consistere miles / instabilis... harenis*; 492 *qui nullas videre domos videre ruinas*.

A férfiak sisakjait és pajzsait és lándzsáit felkapta [Auster] fúvása heves iramával, beléjük kapaszkodva vitte a hatalmas ég terein. Egy távoli földön messze onnan tán csoda [*prodigium*] lett ebből, s az ottani népek rettegnek az égből hulló fegyveresőtől, mert azt hiszik,⁴ amit a szélvihar emberi kezekből csavart ki, az égiek szórták a földre. Híres tárgyai is valójában ezért hullottak az áldozó Numának, melyeket most válogatott ifjak visznek patrícius nyakukon: *ancilé*inktől Auster vagy Boreas fosztott meg olyan népeket, melyek addig hordták.

Vizsgálatunk nem nélkülözheti a rövid passzussal kapcsolatban Claudia Wick értékes megjegyzéseit. Az *ancile*-csoda e racionalista magyarázata párhuzam nélküli, de az isteneknek tulajdonított csodálatos jelenségek ésszerű okokra való visszavezetése természetesen nem az, elegendő ha Lucretius *De rerum natura*-jának megfelelő szakaszaira gondolunk. Lucanus megjegyzésében önmagában ez még nem is különös, inkább az, hogy a racionalizálást éppen az *ancilére* terjeszti ki.⁵

A továbbiakban a probléma vizsgálatát két irányban folytatjuk: az első annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mit jelentett az *ancile* / *ancilia* Lucanus korában, és milyen indíttatása lehetett a költőnek e szent tárgyak Wick által derűsnek nevezett racionalizmus jegyében való deszakralizálására. A második kérdés az, hogy milyen kontextust kínál a római irodalmi, különösen költői hagyomány Lucanus passzusának értelmezéséhez.

A történet magva és kezdete, hogy Kr. e. 705. márciusának *Kalendae*-jén Iuppiter az égből egy vagy (Lucanus *locusa* szerint) több szent pajzsot bocsátott alá az éppen áldozó Numa kezébe, vagy lába elé vagy házára.⁶ Az ősi eredetű pajzs, melynek nyolcasra emlékeztető

⁴ A 476 *timent* alakjával együtt a *praesens*-használatot a dramatizálás eszközének tartja Viansino (1995), comm. ad loc. A *praesensek* azonban éppoly jól elképzelhetők generatív értelmüként is: amit Lucanus leír, mindig így történik, vagyis a mítoszkritika válik az időhasználat által általánosabb érvényűvé.

⁵ Viansino (1995) comm. ad loc. = Wick (2004) comm. ad loc.

⁶ Március *Kalendae*-jén, tehát Iuno szent napján hullottak le az égből a sabin származású Numa házára, Livius szerint (5,52,7) az *ancilia* Quirinus és Gradivus együttes védelme alatt

formája, mint már Evans összehasonlító vizsgálatai is mutatják, műkénéi párhuzamokkal rendelkezik, minden bizonnyal a kelet felől Itáliába érkező hatás-hullám második fázisában kerülhetett Rómába.⁷ Numa vallási reformjainak részeként a Salius-papok testülete kapta a feladatot, hogy a pajzs körüli szakrális teendőket ellássa.⁸ Numa vallási reformjainak elbeszélése mögött alighanem az istenkirály és családja szakrális-mágikus funkcióinak felosztását kell sejtenünk, maguk a Salius-papok

álltak. Kétszeres védelmük nyilvánul meg abban, hogy a Saliosoknak két csoportja volt: a Salii Palatini Marsot, a Salii Collini Quirinust tisztelték. I. Vürtheim, Italica. *Observationes ad locos Vergilianos et Ovidianos*, *Mnemosyne* NS 36, 1908, 126–178, 146.

⁷ Két műkénéi pecsétgyűrű az *ancile* formájára emlékeztető pajzsábrázolása valószínűleg egy hős vagy isteni személy halotti kultuszával áll kapcsolatban. Az egyiken műkénéi pajzs látható egy ereklyetartóban. A műkénéi pajzs mint szimbólum gyakran tűnik fel gemmákon és pecsétnyomokon: a kettős fejszéhez hasonlóan lehet egy halott hős vagy egy istenség megtestesítője. Vö. A. J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations*, *JHS* 21, 1901, 99–204, 122. Szintén Evans fejté ki, hogy az *ancilia* a műkénéi pajzs formáját mutatja, és végső soron kapcsolatban áll a krétai Zeusz kultuszával: Evans (1901) 129. Helbig írott és régészeti emlékek alapján szintén biztosra veszi, hogy az *ancile* formája ugyanaz, mint az ún. hosszú mediterrán pajzsé, melynek két oldalán bevágás volt: műkénéi harcosok használták, ilyet viselt Periphétés és Hektór is az *Iliás*ban, de ilyen volt az itáliai pajzs is a Kr. e. 1. évezredig. Nemcsak a pajzsnak, hanem a Saliosok *apex*ének is műkénéi párhuzamai vannak: C. Herschel Moore, Helbig, M. W.: *Sur les attributs des Saliens*, *CPh* 2, 1907, 481–482. Ugyanerre a következtetésre jut Pease és Cirilli: A. S. Pease, René Cirilli: *Les prêtres danseurs de Rome. Étude sur la Corporation sacerdotale des Saliens*, *CPh* 10, 1915, 103–104. Mint később Wainwright kifejti, nemcsak a pajzs formája, hanem viselésének módja is a műkénéi szokásokat idézi: a papok szíjra akasztva a nyakukban hordták. Ezt korabeli római szerzők is említik: Iuv. 2,124sq. *segmenta et longos habitus et flammea sumit / arcano qui sacra ferens nutantia loro / sudavit clipeis ancilibus*; és Luc. *Phars.* 1,603 *et Salius laeto portans ancilia collo*: G. A. Wainwright, *The Teresh, the Etruscans and Asia Minor*, *Anatolian Studies* 9, 1959, 197–213, 212sk. McCartney a Saliosok fegyvertáncát a krétai kovácsok mágikus táncára vezeti vissza, mely még arra a korra nyúlik vissza, amikor a fémmegmunkálás Krétáról Itáliába került: a táncot kísérő fegyvercsörgés apotropaikus: a gonosz lelkek elűzését szolgálja. E. S. McCartney, *The Military Indebtedness of Early Rome to Etruria*, *Memoirs of the American Academy in Rome* 1, 1915/1916, 121–167, 127.

⁸ Az *ancilia* helye a Mars-kultuszban, az évkezdő római rítusokban és a Saliosok szerepe egyéb római rítusokban: vö. W. Müller, *Raum und Zeit in Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Alteuropas*: *Der römische Kalender*, *Anthropos* 77, 1982, 533–558, 551–552.

pedig a műkénéi hős-, illetve királykultuszban szintén megtalálható isteni pajzs őrzői, a pajzs birtokosa a szent király kihívója, aki párharcban megfoszthatta a királyt a hatalmától és életétől.⁹ A testület párhuzamát másfelől már Dionysius Halicarnassensis is a krétai *kurészek*ben látja,¹⁰ akiknek Zeus-kultuszban betöltött feladata a racionális magyarázat szerint az istenkirály utódjának védelmezése a hatalmát tőle máris féltő apjával szemben. Az a történet-elem, hogy Numa Veturius Mamuriusszal tizenegy másolatot készíttetett az égből aláhullott pajzsról,¹¹ arra az időszakra utal vissza, amikor a pajzs birtoklása már nem jelentette az éppen uralkodó király kihívásának lehetőségét (egyébként a pajzs verése egyes magyarázatok szerint eredetileg a pajzs fedésére használt bőr előkészítésének mozdulatát idézi, az eredeti bőrpajzs helyettesítése bronzsal pedig akkor történt meg, amikor a fémművesség Krétáról átszármazott Itáliába), és a tizenkét fős testület, melyben a tagok száma az év tizenkét hónapjával is összefüggésben van, funkciója szerint a király mint az állam katonai vezetője hatalmát támogatja, és Gradivus, illetve Quirinus tiszteletét ápolja márciusban és októberben híres fegyvertáncával és a Salius-dal előadásával.¹² A testület tagjai patrícius-ifjak. Az *ancilét* vagy az *anciliát* a szintén Numa reformjai során bevezetett Vestalis-testület őrzi Róma fennmaradásának egyéb zálogaival (Ovidius kifejezésével *imperii pignora certa*), például

⁹ Az a gondolat, hogy az *ancile* birtoklása valamiképpen összefügg a hatalom birtoklásával és a római szuverenitással, bizonyosan visszavezethető arra, hogy eredetileg az a Salius, akinél az *ancile* volt, annak birtokában jogot formálhatott a királyi hatalomra. Ennek Numa reformjai vetettek véget, ekkor kaphatták a Saliusok a tizenkét egyforma *ancilét* és egyéb státuszszimbólumaikat – a Saliusok ekkortól nem hívhatták ki többé a szent királyt: E. M. Hooker, The Significance of Numa's Religious Reforms, *Numen* 10, 1963, 87–132, 122sk.

¹⁰ A krétai *kurészek* és a Saliusok kapcsolatához vö. még J. E. Harrison, The Kouretes and Zeus Kourous: A Study in Pre-Historic Sociology, *The Annual of the British School at Athens*, 15, 1908/1909, 308–338, 329–335; N. Platon, Nouvelle interprétation des idoles-cloches du Minoen Moyen I., *Revue Archéologique* S. 6. T. 31/32, *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65^e anniversaire*, T. 2., 1948, 833–846, 844–846. Mükénéi festményeken és gravírozott gyűrűkön a harcos isten által viselt pajzs a későbbi orgiasztikus kultusz résztvevőéhez, a *kurészek*hez vagy *koribaszok*hoz tartozik: Evans (1901) 122.

¹¹ Vö. Hooker (1963) 91 és 91n24.

¹² A Saliusok fegyvertáncáról részletesen: R. Bloch, Sur les danses armées des Saliens, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 13, 1958, 706–715.

a Palladiummal együtt.¹³ Ilyen zálogból Servius szerint hét volt: Magna Mater szent köve, a veiek terrakotta szekere, Orestes hamvai, Priamus jogara, Iliona fátyla, a Palladium és az *ancile*.¹⁴

¹³ A *pignora* közül kettővel részletesebben foglalkozik Ariadne Staples. Azt vizsgálja, hogy a két kultikus tárgy az *imperium domi* vagy az *imperium militiae* biztosítéka. Livius Camillus-története alapján az előbbit valószínűsíti, amennyiben 390-ben Camillus is amellet érvelt, hogy lehetetlen, hogy ezek a tárgyak elhagyják a várost. Hangsúlyozza, hogy mindkét kultusz tárgyat titok lengte körül, mindkettőnek lényegéhez tartozott a láthatatlanság: a *palladiumot* elrejtve tartották, a valódi *ancilét* pedig pontos másolatai védék: A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, London – New York, 2014, 153. A pajzsok alakjával és az *ancile* szó etimológiájával kapcsolatos ovidiusi értesülésekről újabban: C. Santini, *Ancile, arma ancilia: forma ed etimologia nei Fasti di Ovidio, Iucundi acti labores: estudios en homenaje a Dulce Estefanía Álvarez*, T. Amado Rodríguez (ed.), Universidade de Santiago de Compostela, 2004, 406–412.

¹⁴ C. Ando, *The Palladium and the Pentateuch: Towards a Sacred Topography of the Later Roman Empire*, *Phoenix* 55, 2001, 369–410, 394. Frazer (comm. ad *Ov. Fast.* 3,346) Servius idézett kommentár-helyét úgy értelmezi, hogy a birodalom, illetve hatalom mindig ott lesz, ahol a pajzs. *Fastorum Libri Sex – The Fasti of Ovid, vol. 3: Commentary on Book 3 and 4*, ed. and transl. by J. G. Frazer, Cambridge, 2015. A *pignus*-fogalom kialakulásával kapcsolatban Liegle megjegyzi, hogy Cicero *pro Scauro* 47 a *palladiumról* csak mint *pignus*-jellegű tárgyról beszél (*quasi pignus nostrae salutis atque imperii*), ezzel szemben Livius 26,27,14 szerint már *fatale pignus imperii Romani*. Az Augustus-kor végére a *palladium pignus*-jellege már vitathatatlan, ami összefüggésben lehet azzal, hogy Augustus vallási reformjában szerepet szánhatott neki. Mindezzel összhangban vannak Ovidius *pignus*- és *pignora*-emléítései (*ancilia* és *Palladium*: *Ov. Fast.* 3,346; 6,365 és 445). J. Liegle, L. Aemilius Paullus als Augur maximus im Jahre 160 und das Augurium des Heils, *Hermes* 77, 1942, 249–312, 275n1. Pasco-Pranger hangsúlyozza, hogy a Servius-féle *pignora imperii*-lista egyes elemei biztosan később kerültek a korábban annak tartott *pignora* közé: M Pasco-Pranger, *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Leiden – Boston, 2006, 37n44. Kleiner és Buxton különösen Ovidius *Fastijának pignus* / *pignora*-emléítései kapcsán veti fel, hogy vajon ezek azonosak-e az ún. *pignora imperii*-vel, illetve hogy pontosan hány volt belőlük: D. E. E. Kleiner – B. Buxton, *Pledges of Empire: The Ara Pacis and the Donations of Rome*, *AJA* 112, 2008, 57–89, 63–65. A zálogok közül az *ancile* a város szakrális és hatalmi középpontjához, a Capitoliumhoz köthető, amit a világ köldökeként fogtak föl. A legenda szerint, amikor Iuppiter templomának alapjait ásták, egy emberi koponya került elő. A jelet úgy értelmezték, hogy idővel a Capitolium lesz a világ feje, ura (*caput rerum*) (vö. Liv. 5,54,4). Ezért nem meglepő, hogy éppen itt bocsátotta alá az égből Iuppiter a szent pajzsot Numa számára a város szuverenitásának zálogául (*imperii pignora certa* – *Ov. Fast.* 3,343–78): S. Scully, *Cities in Italy's Golden Age*, *Numen* 35, 1988, 69–78, 73.

Nincs túl sok adat az *anciléről* a Krisztus születését közvetlenül megelőző, illetve azt követő századokból. A kultuszhoz közvetetten kapcsolódott a Mars-mezőn található *Hercules Musarum* temploma. Az aetoliai győztes, M. Fulvius Nobilior építtette, akkor még csak a Múzsák templomának, eredeti formájában építészeti szempontból nem különösebben kiemelkedő, benne a kilenc Múza szobrán kívül egy Numa idejére datált kicsiny bronz *aedicula* volt, Plutarchos Numa-életrajza szerint ez azon a helyen állt a Camenák ligetében, ahol az *ancile* földet ért. A szentélyt Augustus mostohaapja, L. Marcius Philippus építtette újjá *Hercules Musarum* templomaként, mely továbbra is magában kellett hogy foglalja az *ancile* földet érésének helyét. A Múzsák kultuszát, mely kapcsolódott Numa személyéhez, Marcius Philippus Q. Pomponius Musa mintegy negyven évvel korábbi ötlete alapján ötvözte Hercules kultuszával. A Severus-korabeli *Forma Urbis Romae* térképén kicsiny, jelentéktelen *lacuna* formájában tűnik fel.¹⁵ Más értesülés szerint Numa a Capitoliumon kapta meg az *ancilét*.¹⁶ Lévén, hogy a Saliusok Mars papjai, a Caesar meggyilkolása és a római hadijelvények párthusoktól való visszaszerzése után időszakban egy pontosan meg nem határozható időponttól Mars Ultor capitoliumi templomában tartották szent lakomáikat, ahol a visszaszerzett hadijelvényeket tartották, majd onnan az istenség Augustus forumán álló templomába szállították át őket, miután az felépült.¹⁷

¹⁵ Fulvius szentélyének kinézetéről, építészeti megvalósulásáról nem tudunk semmit, azt sem, hogy *porticusa* lett volna, vagy hogy milyen szobrok álltak benne. Rendeltetése részben Numa *aediculájának* védelme lehetett. Mivel az *aedicula* a Camenák ligetében állt, ahol Plut. *Vit. Num.* 13 szerint az eredeti *ancile* földet ért, és anyaga bronz volt, felmerült, hogy ezt is a legendás bronzműves, Veturius Mamurius készítette (vö. Prop. 4,2,59–64). Volt benne továbbá egy *Fasti* magyarázó megjegyzésekkel, amelyeket Macrob. *Sat.* 1,12,16 szerint (vö. Varro *Ling.* 6,33) Fulvius maga írt. Fulvius mint Ennius művelt barátja Múzsák és naptár iránti érdeklődése könnyen kapcsolatba hozható Numa naptár-reformjaival és Camenák iránti érdeklődésével: vagyis ebben az értelmezésben a Múzsák mint Mnemosyné leányai és az igazság őrzői a kronológiai kutatás védnökei lehetnek: Jr. L. Richardson, *Hercules Musarum and the Porticus Philippi in Rome*, *AJA* 81, 1977, 355–361, 357.

¹⁶ Richardson (1977) 355–361.

¹⁷ Vergilius *Aeneis*-ében Picus palotájának leírásában a szent lakomákra való utalása (175sq.) mögött a Saliusok fent hivatkozott szent lakomái állhatnak – vö. Suet. *Claud.* 33;

Ezek a közvetett adalékok ahhoz, hogy a Saliusok által végzett kultusznak Augustus korában is nagy jelentősége lehetett, és a kultusz Caesar halála után közvetett módon a megistenült Caesar személyével is kapcsolatba kerülhetett. A Lucanus számára oly fontos irodalmi előkép, Vergilius azonban az *Aeneis*ben a Numa által megkapott *ancilén* kívül egy másikat is említ – pontosabban mindkettőt említi. Ezek a helyek annál is fontosabbak számunkra, mert az *Anti-Aeneist* író Lucanus fi-gyelmét sem kerülhették el. Vergilius emlegeti a Saliusok kultuszában használt pajzsokat. Aeneas pajzsának leírásában (*Aen.* 9,663sqq.) ez olvasható:

*hic exsultantis Salios nudosque Lupercos
lanigerosque apices et lapsa ancilia caelo
extuderat*

Itt [Vulcanus] szökdecselő Saliusokat, mezítelen Lupercusokat, gyapjas süvegeket kalapált ki, s az *ancilék* alászálltát az égből.

Érdemes megjegyezni, hogy Vergilius pajzsképén Lucanushoz hasonló-an több, égből aláhulló *ancile* szerepel. Talán nem merész feltételezés, hogy Vergilius szóhasználata, amihez Lucanusé egyébként is nagyon közel áll (Vergiliusnál: *lapsa ancilia caelo*, Lucanusnál szintén sorvégen: *delapsaque caelo / arma*), vagy – Vergiliustól sem függetlenül – a több *ancile* lehullásáról szóló közös forrásuk befolyásolhatta Lucanust az *ancile*-csoda racionális magyarázatában.¹⁸ Lelki szemeink előtt megjelenhet a sivatagi vihar ábrázolásának lehetőségein tűnődő Lucanus. A leírás alapötlete, hogy a szél mindent felkap, a szárazföld és a levegő csakúgy összekeveredik viharos erejétől, mint a tengeri viharban a levegő és a tenger, s ebbe a szárazföldi tengeri viharba helye-

CIL VI 2158, in: H. T. Rowell, Vergil and the Forum of Augustus, *AJPh* 62, 1941, 261–276 n49.

¹⁸ A költő a hagyományos görög-római, de az egyiptomi vallást is meglehetősen fenntartásokkal kezeli. Ennek megnyilvánulásaihoz vö. H. Le Bonniec, Lucain et la religion, in: *Lucain*, Vandœuvre-Genève, 1970, 161–200. Le Bonniec ezt az ősi római valláshoz fűződő adalékot sajnos nem interpretálja.

zi Cato katonáit: jóformán őket magukat is felkapja a szél, nemhogy a náluk lévő tárgyakat.¹⁹ Másfelől már a kortárs források egy része is számon tarthatta az *ancile* régiségét és a rómainól tárgyi kultúrájában elütő műkenéi kultúrából való származását: íme a természet működésében rejlő magyarázat – a szélvihar az egyik kontinensen felkapott dolgot a tengert átszelve egy másikon dob a földre, amint az másféle tárgyakkal is előfordul.

Vergilius másik helye Picus laurentumi palotájának leírásában szerepel, ahol az *Aeneis* 7. könyvének elején (170–91) Latinus fogadja Aeneast. A rövid kitérő voltaképpen foglalatla Itália vagy legalábbis Laurentum trójaiak odaérkezése előtti történelmének: itáliai kultúr- és harcos hősök: Italus, Sabinus, és harcos elődök szobrai,²⁰ majd Saturnus és Ianus állnak az épület *vestibulum*ában. A palota leírását Picus szobrának leírása zárja (187–91), és egy rövid utalás arra, hogy hogyan változtatja Circe harkállyá:²¹

*ipse Quirinali lituo parvaque sedebat
succinctus trabea laevaue ancile gerebat
Picus, equum domitor, quem capta cupidine coniunx
aurea percussum virga versumque venenis* 190
fecit avem Circe sparsitque coloribus alas.

¹⁹ Aligha véletlen, hogy Lucanus Afrika természeti viszonyainak leírásában annyit emlegeti a szél erejét: például 9,445sq. *secura iuventus / ventorum nullasque timens tellure procellas*; 448sq. *Syrtis violentius excipit Austrum, / et terrae magis ille nocens*. A folytatás, 9,449–474 az *ancile*-csoda leírását bevezető hosszú szakasz úgyszólván kizárólag arról szól, hogy a déli kontinens mennyire ki van téve a szélnek, és lakói mennyire szenvednek tőle.

²⁰ A leírás hangsúlyos eleme a háborúk, a sebek és a zsákmány, *spolia* ábrázolása, a Picusnál látható kürt és fegyverek. Mindez a latinok harcias múltját hangsúlyozza és utal a jövőben várható háborúkra: R. Moorton, *The Genealogy of Latinus in Vergil's Aeneid*, *TAPhA* 118, 1988, 253–259, 255.

²¹ Moorton (1988) 253. – Stillwell Mackay Picus három leírását veti össze (Verg. *Aen.* 7,178–91; Sil. 8,439–42; Ov. *met.* 14,391–96). Vergilius öt soros leírása kapcsán kifejti, hogy az *Aeneis* királyként, augurként, harcias alakként és harkályként utal rá. Az aborigók királyaként cédrusfa szobra *trabeát* visel, mely Servius (ad loc.) szerint az augurok bíbor- és skarlátszín köpenye, de lehet a királyok által viselt bíbor és fehér ruházat is: T. Stillwell Mackay, *Three Poets Observe Picus*, *AJPh* 96, 1975, 272–275.

A leírást kezdő *tectum augustum* (170) kifejezésben jelzőként használt *augustum* szót természetesen lehetetlen félrehallani. Lehet, hogy van alapja a kutatói kísérleteknek, hogy konkrét épületeket vagy épületegyütteseket azonosítsanak mintájaként. Mackail igyekszik kideríteni, hol láthatott Vergilius Dél-Itáliában múnósi palotamaradványokat az azokra jellemző freskókkal, mert szerinte ezek a leírás alapjai.²² Már Servius, majd az ő ötletét további adatokkal alátámasztva Van Essen Augustus palatinusi palotájával, Rowell Augustus forumával azonosítja.²³ *Camps An Introduction to Virgil's Aeneid* (1969) című könyvében felveti, hogy Iuppiter Optimus Maximus templomát kell sejtenuk a leírás háttérében.²⁴ Végül 1980-ban Rosivach Rowellel és részben Campsszel is vitatkozva a 171. sor *Laurentis regia Pici* kifejezés merőben szokatlan kifejezése, a *regia* említése alapján a pontifex maximus székhelyére, a római *regiára* gondol.²⁵ Camps azonosításának alapja részben az épület funkciója, részben berendezése, míg Rosivaché az a tény, hogy a *regiát* a hagyomány szerint Numa építette, a *regia* a Numa-féle vallási reformok szimbolikus megtestesítője volt, egyebek mellett pedig Mars szentélye, ahol Mars szent lándzsáit és az *ancilét* is

²² J. W. Mackail., *Virgil and Roman Studies*, *JRS* 3, 1913, 1–24, 20.

²³ Rowell további megfigyelései azon alapulnak, hogy itt van a latiumi királyok trónusa (169), itt iktatták be királyaikat (173sq.), a palota egyszersmind templom is volt (174), ahol szent lakomákat is tartottak (175sq.), és még a szenátus üléseinek helyeül is szolgált (174). A palota *vestibulumának* leírása (177–189), ahol az ősök szobrai állnak sorban (177sq.), a királyok a kezdetektől (181), majd olyan férfiak, akik sebeket szenvedtek és harcoltak a hazáért (182), harci szekerek, fegyverek és az ellenségtől szerzett zsákmány díszítik (183–186), végül Picus, Latinus nagyapja szobra, *trabeát* viselve, *augurként* (187–189): Rowell (1941) 263sk.

²⁴ W. A. Camps, *An Introduction to Virgil's Aeneid*, London, 1969, 153sk.

²⁵ A 147sq. Latinus palotájára használt szó, a *regia*, a római *regiára*, a pontifex maximus székhelyének nevére emlékeztet. A hagyomány szerint Numa építette, ami pusztán azt jelzi, hogy olyan régi, hogy eredetére nem tudtak visszaemlékezni, és elsősorban vallásos funkciója volt: a római mitikus történelemben a *res sacrae* Numa fő területe volt. A római *regia* egyebek mellett Mars szentélye, melyben az isten *hasztáit* és *ancilét* tartották. Leírása végén Vergilius kitér Picus szobrára, mely bal kezében Mars szent pajzsát, az *ancilét* tartotta (188sq.), és ezzel szoros kapcsolatban áll következő megjegyzése, miszerint Picust Circe harkállyá változtatta, mely Mars szent madara (189sq.). A 170-es sorban a palota jelzője továbbá *augustum*: V. J. Rosivach, *Latinus' Genealogy and the Palace of Picus* (*Aeneid* 7. 45–9, 170–91), *CQ* 30, 1980, 140–152.

tartották, Vergilius pedig leírásában a Circe által Mars szent állatává, a harkállyá változtatott Picust a Saliusok *trabeájában*, bal kezében az *ancilével* ábrázolja.²⁶

A vergiliusi leírás mintájának azonosításával kapcsolatban nem kívánunk állást foglalni, árulkodó azonban az a tény, hogy mindegyik azonosítási kísérletben vannak megfontolandó párhuzamok. Lucanus racionalizáló megjegyzésének értelmezése szempontjából a pontos azonosításnál fontosabb, hogy mindegyik értelmező Róma egy-egy szakrális és állami központját igyekszik a leírás alapjául megtenni, és a leírások vagy a római vallás alapító atyja, Numa Pompilius ténykedésének valamely, a korabeli Rómában még mindig meglévő helyszínére, vagy Róma és vele együtt a római vallás újraalapítójára, Augustusra, a megistenült Caesar adoptív fiára utalnak, aki lényegében ebben a minőségében formált jogot az általa alapított principátus kezdetén az egyeduralomra. Lucanus Wick által feltételezett mosolyogva legyintő elbeszélői gesztusát a fentiek jegyében másikkal helyettesítenénk. A sztoikus költő *Pharsaliájában* az isteneket már detronizálta és a sors működésének univerzális képzetével helyettesítette. Az *ancilia* csodájának természettudományos magyarázata ennél fogva több, mint derűs merengésből származó ötlet: egy Vergilius által komolyan vett tény vagy legalábbis fontosnak tartott hagyomány-elem elutasítása, s vele együtt a római államvallás egyik alapvető képzetének tagadása, mely épp annyira illik Lucanus sorseposzájának koncepciójába, mint amennyire fontos alkotóelem az itáliai mitikus-történeti hagyomány mozaikköveit nemzeti eposzá szintetizáló Vergilius *Aeneisének* világában.

²⁶ A Saliusok öltözeke harci jellegű: legalul *tunica picta*-t viseltek, ezt fémöv, *mitra* fogta össze, rá bíborszegéllyel és bíborcsíkokkal díszített *trabeát* vettek, és felszerelésük részben védekező (fém mellvért, *apex* és *ancile*), részben támadó fegyverzet volt: kard és lándzsa: C. Herschel Moore, Helbig, M. W.: Sur les attributs des Saliens, *CPh* 2, 1907, 481–482. Serv. ad. 7, 190 Picus *trabeája* és *anciléje Dialis* vagy *Martialis sacerdos*-ra utal: Rosivach (1980) 150n53.

IULIANUS ÉLETÉNEK CSODÁS ESEMÉNYEI

CSÍZY KATALIN

Iulianus Apostata (361–363) római császár korát számos figyelemre méltó esemény övezte, az elkövetkezendőkben a „Hitehagyó” életét ezen aspektusból szeretnénk tárgyalni. Flavius Claudius Iulianus 331–332 telén látta meg a napvilágot Basilina és Iulius Constantius gyermekeként.¹ Édesapja Nagy Konstantin féltestvére volt, így Constantius Chlorus leszármazottai közé tartozott.² A keresztény neveltetésben részesülő Iulianus fiatalon letért a számára kijelölt útról, s még trónra lépése előtt a pogány istenek tiszteletéhez fordult. Tudjuk, hogy a gyermekkor eseményei meghatározó szerepet töltenek be mindannyiunk életében, különösen akkor, ha azt a mai értelemben véve szokatlan, az egykori ember megítélése szerint csodás események övezik. Most e furcsa jelenségeket kívánjuk bemutatni a kortársak és az utána következő századokban élt szerzők művei alapján. Mindez talán segítségünkre lehet abban, hogy megértsük az ifjú saját meggyőződésén alapuló fordulatát, annak ellenére, hogy a korai keresztény neveltetés mély és kitörölhetetlen nyomot hagyott benne.

Iulianus édesanyjának korai halála után a környezetéből való Mardonios volt nevelője, *paidagógosa*.³ Ő azonban nem csupán iskolába kísérté a gyermeket, ahogyan az szokásos volt, hanem megszerettette vele a klasszikus irodalmat, elsősorban Homéros eposzait, s így a számára előírt keresztény neveltetés mellett már e

¹ J. Bidez, *Julian der Abtrünnige*, München, 1940, 17.

² Liban. *Or.* 18,8–9. In: R. Foerster (ed.), *Libanii opera*, vol. II., *Orationes XII–XXV*, Lipsiae, 1904.

³ H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg – München, 1957, 211.

korai évek hozzájárultak ahhoz, hogy a későbbi császár elköteleződött a pogány értékek mellett.⁴ Az ifjú a szülővároson, Konstantinápolyon kívül Nikomédiában töltött el hosszabb időt. Amikor azonban II. Constantius (337–361), Iulianus unokatestvére veszélyeztetve érezte hatalmát a család másik ágának lehetséges trónigénye következtében, Iulianust féltestvérével, Gallusszal egyetemben eltávolította Konstantinápoly közeléből, s kettejük számára Macellumot jelölt ki tartózkodási helyül. Az uralkodó lépését a modern szakirodalom többségében a potenciális örökösök száműzetéseként értékelte.⁵

Valószínűleg 351-ben szakadt vége ennek a kényszerszármazéknak, amikor Iulianus tanulmányait folytatva Ásiába mehetett, ahol a pergamoni újplatonisták körében, Aidesiostól, Chrysanthiostól és myndosi Eusebiostól tanult. Ezek után kerülhetett sor arra a találkozásra, amely a későbbi császár további sorsát meghatározta. Ekkor ismerkedett meg Ephesosban korának neves theurgusával, Maximossal, akit a későbbiekben udvari környezetében is maga mellett tartott.⁶ II. Constantius feleségének, Eusebia császárnénak közbenjárására Iulianus 355-ben Athénban tölthetett el egy rövid időszakot, amely szintén meglehetősen mély nyomot hagyott benne, olyannyira, hogy Libanios rétor megnyilatkozása alapján a későbbi császár valójában Hellast tekintette igazi hazájának.⁷ Még ebben az évben féltestvére, Gallus kivégzése után Iulianus kénytelen volt Galliába

⁴ Iulian. *Or.* 228B, 229D, 270D; Bidez (1940) 24–26; K. Csízy K., Kirké barlangja Iulianus értelmezésében, *Ant.Tan.* XLVIII (2004), 143–147; Uő., Hélios szerepe és azonosítása Iulianus Hérakleios ellen írott beszédében (*Or.* VII), *Ant.Tan.* XLIV (2000), 223–228.

⁵ Bidez (1940) 29 skk.; J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992, 29–39; R. Smith, *Julian's Gods*, London – New York, 1995, 2; A. J. Festugière, Julian in Macellum, *WdF* 509, Darmstadt, 1978. 241–255; A. Hadjinikolau, Macellum, lieu d'exil de l'empereur, *Byzantion* 21, 1951, 15–22.

⁶ Amm. Marc. 15,2,7–8, in: W. Seyfarth (ed.), *Ammianus Marcellinus, Res gestae*, Vol. I–II., Leipzig, 1978; Liban. *Or.* 13,12; Eunap. VS, 474–475, in: W. C. Wright (ed., trs.), *Philostratus and Eunapius: The Life of the Sophists*, London, 1961; Bidez (1940) 80–82; Smith (1995) 3.

⁷ Liban. *Or.* 13,18–19.

távozni, mert korábban az uralkodó őt jelölte utódjául.⁸ A Caesar ezek után Galliában harcolt a germánok ellen. E hadjáráshoz kapcsolódik egy ugyancsak csodaként hagyományozott esemény. Szent Márton e sereg katonája volt, s amikor 356-ban Wormsnál (*Vangionum civitas*) megtagadta a katonai szolgálatot, másnap a germánok követeket küldtek, s letették a fegyvert.⁹ Iulianus megállta a helyét a csatatéren, ráadásul olyannyira kedvelt hadvezér volt, hogy katonái első ízben 357-ben, majd 360-ban imperátorrá kiáltották ki Lutetiában, azaz a mai Párizsban, az előbbi ugyan visszautasította, de a második *acclamatiót* már elfogadta az ifjú jelölt.¹⁰ II. Constantius halála (361) után immár törvényesen a birodalom egyeduralkodója lett, s ekkortól már hivatalosan is megvallotta pogány hitét, sőt nyílt restaurációs politikába kezdett: helyreállította a pogány kultuszhelyeket, s rendszeresen áldozatokat mutatott be,¹¹ valamint keresztény mintára próbálta megvalósítani a *hypodoché* (elszállásolás) és az *agapé* (szeretetvendégség) intézményét.¹² Fordulópontot jelentett a 362. június 17-én kiadott rétori rendelete, amelyben megtiltotta a keresztény oktatók működését.¹³ Még ebben az évben elindult végzetes útjára II. Shapur perzsa uralkodó ellen, melynek során 363 júniusában Ktésiphónnál érte a halál.¹⁴

⁸ Liban. *Or.* 18,42; Bidez (1940) 132 skk.; K. Rosen, *Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart, 2006, 122 skk.

⁹ Iulianus az alemannok és a frankok elleni hadjáratáról: Amm. Marc. 16,2–3. Szent Márton és Iulianus találkozásáról: Sulp. Sev. *VSM* 2,7 és 4,1–7; J. Fontaine (ed.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, Tome II., Sources Chrétiennes 133–135, Paris, 1968, 439–441, 509 skk.; Iulianust a strasbourgi csata után, 357-ben elbocsátották. Rosen (2006) 158, 52. jegyzet. Keresztény szerzők körében Iulianus negatív megítéléséről: Sulp. Sev. *Dial.* 1 (2),14,1–4 (CSEL 1,197) – Iulianus az Antikrisztus, az új Nero, in: Rosen (2006) 28.

¹⁰ Amm. Marc. 16,12,64; 20,4,18.

¹¹ Bidez 234 skk.; Cod. Theod. 15,10,2; 9,17,2; 16,10,3.

¹² J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Klassisch-Philologische Studien Heft 21, Wiesbaden, 1960, 27; K. Csízy K., *Emperor and Priest, AAnt.Hung.* 50 (2010), 419–430, 428.

¹³ Bidez (1940) 276; Rosen (2006) 249 skk.

¹⁴ Bidez (1940) 347 sk.; Rosen (2006) 363 sk.

Iulianus rövid életéhez képest meglehetősen nagy terjedelmű *corpust* hagyott az utókorra. *Fata libellorum...* Érdekes, hogy e szinte kivétel nélkül pogány szellemiséget árasztó művek túléltek az idők viharát.¹⁵ Tizenkét *oratio* maradt fenn a szerzőtől, de valójában ezeknek nem mindegyike a szó szoros értelmében vett beszéd, közülük kettő (*Or.* VIII. és XI.) istenekhez írott himnusz, s fennmaradt egy szatíra (*Or.* X.), amely a *Lakoma*, avagy *Caesares* címet viseli. Ezeken kívül az ötödik beszéd valójában egy, az athéniakhoz intézett nyílt levél, s ugyanígy *epistulának* tekinthető a Themistios filozófus-rétorhoz szóló hatodik *oratio*.¹⁶ Az előbbi Iulianus második *acclamatio*ja után keletkezett, s tartalmazza azt a csodát, ami a császárrá történő kikiáltáskor következett be. Azon a bizonyos éjszakán a *Genius Publicus*, az állam védőszelleme jelent meg a leendő császár előtt.¹⁷ Az eseményről Ammianus Marcellinus is beszámolt, miszerint ez az uralkodó alkalmasságát (*dignitas*) és törvényes uralkodását volt hivatott jelezni, szemben a történetíró által bemutatott császárokkal. Ammianus Iulianus szavait idézi az álommal kapcsolatban.¹⁸ A Themistioshoz szóló *epistulában* az uralkodás művészetéről értekezett a szerző. Iulianus *caesarsága* idején két beszédet is írt II. Constantiushoz (*Or.* I. és III.), valamint

¹⁵ *L'empereur Julien Œuvres complètes*: J. Bidez (ed.), *Discours de Julien César* (*Or.* I–V), Tome I./1., Paris, 1932; J. Bidez (ed.), *Lettres et Fragments*, Tome I./2., Paris, 1972; G. Rochefort (ed.), *Discours de Julien Empereur* (*Or.* VI–IX), Tome II./1., Paris, 1963; Ch. Lacombrade (ed.), *Discours de Julien Empereur* (*Or.* X–XII) Tome II./2., Paris, 1964. A keresztények ellen írott mű töredékei a következő kiadásban szerepelnek: C. J. Neumann (ed.), *Juliani librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880. Jó áttekintés a művekre vonatkozóan Solymosi Benedek nemrégiben megjelent fordítása: *Iulianus Apostata: Beszéd az antiochiaiak ellen, avagy a Szakállgyűlölő* (*Or.* XII.), Késő Római Szöveggyűjtemény 3, Documenta Historica 93, Szeged, 2014, 19 skk.

¹⁶ Iulianus és Themistios viszonyára vonatkozóan: T. Brauch, Themistius and the Emperor Julian, *Byzantion* 63, 1993, 79–115; J. Vanderspoel, *Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor, 1995, 115–134.

¹⁷ Iulianus itt a *teras* kifejezést használja. *Or.* V,284CD.

¹⁸ Amm. Marc. 20,510. Bidez (1940) 196; M. Giebel, *Kaiser Julian Apostata: Die Wiederkehr der alten Götter*, Düsseldorf, Zürich, 2002, 100; P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford, 1981, 74 sk; Adamik T., The figure of Julian in Ammianus' History, *AAnt. Hung* 35, 1994, 31–36.

ezekkel közel egy időben keletkezett az Eusebeia császárnéhoz szóló mű (*Or.* II.), amelyben az ifjú athéni tanulmányútjáért mondott köszönetet Constantius hitvesének. A IV. *oratio* a magas rangú barát, Salustius távozására írott *logos paramythétikos*, a kynikus Hérakleios (*Or.* VII.) és a műveletlen kynikusok ellen (*Or.* IX.) írott beszédek invektívák, amelyekben a szerző egyrészt pogány filozófiai és vallási nézeteiről ír, másrészt a keresztényekkel szemben megfogalmazott kritikájának ad hangot. Végül szintén invektívának tekinthető a *Misopógon* címet viselő írás (*Or.* XII.), amelyben Antiochia keresztény lakosságának szidalmaira válaszol a császár. Iulianus levelezése külön kötetet tesz ki, ebből számos politikai, vallási, kultúrtörténeti adatot megtudhatunk. A *Contra Galileios* címet viselő írásmű Kyrillosnak a kereszténységet védelmébe vevő írásában maradt fenn, ennél fogva csak töredékesen ismerjük. Iulianus írt néhány költemény is, ezeknek szintén csak fragmentumai olvashatóak.

Amennyiben végigtekintjük a császár életére vonatkozó forrásokat, több olyan eseménnyel is találkozhatunk, amelyet a korabeli szerzők, köztük maga Iulianus is csodaként örökített meg. A fentiekben már két ilyen eseményről esett szó, ezek mindegyike a megtérés utáni időszakhoz kapcsolható, a továbbiakban a *conversio* előtti és az ahhoz kapcsolódó *miraculum*okat szeretnénk tárgyalni. A források alapján három jól elkülöníthető csoport merül fel, ezek a következők: a születésre vonatkozó csoda, valamint az ifjú megmeneküléséhez és megtéréséhez kapcsolható rendkívüli események.

A születésre vonatkozóan egy meglehetősen kései forrásunk maradt fenn, mégpedig a bizánci Zonaras 12. századi krónikája, amelynek idevonatkozó adatai valószínűleg a 4. századi Eunapiosra mennek vissza. Zonaras tudósítása szerint az ifjú édesanyja azt álmodta, hogy Achilleust hozza világra, mindemellett a szülés csodás módon fájdalommentes volt.¹⁹ Basilina nem sokkal ezután meghalt, Iulianus azonban ápolta emlékét, ékszereit mindig magával vitte útja során, valamint császársága idején Nicaea közelében egy

¹⁹ Zonar. XIII, 10AB. L. Dindorfius (ed.), *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum*, Lipsiae, 1870; Bidez (1940) 17.

városkát nevezett el róla. Ez volt Basilinopolis.²⁰ Feltehetően részben a születésre vonatkozó történetnek köszönhetően, valamint a hérósok kultuszához kapcsolódóan Achilleus előtt is leróta tiszteletét. 354-ben, miután féltestvérét, Gallust II. Constantius kivégeztette, Iulianust Milánóba hívták, hogy immár őt jelöljék a birodalom örököséül, mivel II. Constantiusnak nem volt egyenes ági leszármazottja. Az út alkalmával a jelölt Caesar ellátogatott az egykori Trója romjaihoz, s itt Achilleus sírját is felkereste. Erről Iulianus saját tudósítása alapján olvashatunk, mert a 79. (Bidez) levelében részletesen beszámolt útjáról.²¹ Érdekes ez a forrás abból a szempontból is, hogy a 4. századi utazó mit láthatott az egykori ragyogó városból. Ilion sokat látogatott kultuszhely volt, ahova az ókor több kiemelkedő alakja is elzarándokolt, köztük Xerxés, Nagy Sándor, Hadrianus és Caracalla.²² Iulianus 354-ben elzarándokol Achilleus sírjához, valamint leírást ad Hektór és Achilleus szobráról. Megtudhatjuk, hogy Achilleus síremléke Sigeion mezején, a várostól két-három kilométerre feküdt. Az ifjú császárjelölt idegenvezetője egy bizonyos Pegasios püspök volt, aki Trója minden akkor fellelhető nevezetességét megmutatta neki. Iulianus maga úgy számolt be levelében az eseményről, hogy a püspök annak ellenére, hogy keresztény volt, mégis a legnagyobb tisztelettel adózott a pogány emlékek előtt. Láttá Hektór szentélyét, a *Héróont*, amelyben a hős egy bronzszobra volt, vele szemben a szabad ég alatt Achilleus szobra állt. Ekkor megkérdezte Pegasios, hogy miként lehetséges, hogy a városlakók egy pogányt tiszteljenek úgy, hogy oltárán még ég a tűz, erre ő azt felelte, hogy miért ne tisztelnék azt, aki a város egykori polgára volt. A császárjelölt figyelmét megragadta, hogy Pegasios nem füttyölt a pogány szentélyben, s nem vetett keresztet a homlokára, ahogyan az a keresztények szokása volt, hogy elűzzék a pogány démonokat.²³

²⁰ Iulian. *Or.* XII,352B; Liban. *Or.* 37,3; Bidez (1940) 17.

²¹ *Ep.* 79, in: Bidez (1972) 85–87.

²² Bidez (1940) 112.

²³ Iulian. *Ep.* 79; Bidez (1940) 111–116.

Iulianus megmenekülésének csodája az ifjú hét éves kora körül történt. Nagy Konstantin fiai leszámolnak a család másik ágának örököseivel, vagyis az uralkodó féltestvéreivel és azok leszármazottaitaival.²⁴ Iulianus és Gallus megmenekül a vérengzés elől, jóllehet több rokonukat is kivégzik. Többek között e merénylet áldozatául esik Iulius Constantius, Iulianus édesapja is. A későbbi császár megmenekülését csodaként írja le Hérakleios ellen írott invektívájában (*Or.* VII,227C–234C), mondván, hogy maga a Napisten mentette meg őt. Hélioshoz írott himnuszában a szerző arról számol be, hogy már egészen kisgyermek korától fogva az istenség rajongója (130C–131B). Az istenség szótériológiai vonásainál fogva a császár személyes megmentője lesz.²⁵ Az eseményt az egyházi írók sem hagyhatták figyelmen kívül, így több forrás is rendelkezésünkre áll, hogy megismerjük a történetet.²⁶ Iulianus a Hélioshoz írott himnuszban vall arról, hogy már gyermekkorától fogva az istenség tisztelője, amikor éppen e sorsfordító napról emlékezik meg (*Hél. Or.* XI, 130–131B). Eunapios, a pogány szerző is úgy vélekedik, hogy csupán korára és szelídségére való tekintettel hagyták őt életben.²⁷ E csoda előrevetíti a későbbi *conversiót*, amely kiegészül egy másik, a gyermekkorhoz kapcsolódó történettel. Ez a macellumi száműzetés idejére esik, aminek ugyan pontos időszaka vitatott.²⁸ Mindenesetre

²⁴ J. Geffcken, *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914, 4–5; Bidez (1940) 22.

²⁵ Csízy (2000) 223–228.

²⁶ Sókr. 3,1,5; Sóz. etc.

²⁷ Eunap. VS 473,37–41. Egy másik pogány forrásunk az eseményre vonatkozóan Himerios: *Or.* 7,9,25; *Ecl.* 12,6.

²⁸ Macellum datálására vonatkozóan: Allard: 343/344–347/348, in: P. Allard, *Julien l'Apostat*, vol. I, Paris, 1900, 283 skk.; Negri: 342–347, in: G. Negri, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Varese-Milano, 1954, 42–62; Seeck: 345–351, in: O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, Bd. IV, Stuttgart, 1922, 205 skk.; Geffcken: 345/346–351, in: J. Geffcken (1914) 9 skk.; Bidez: 342–347, in: Bidez (1940) 29 skk.; Piganiol: 341–347, A. Piganiol, *L'empire chrétien*, Paris, 1972, 125 skk.; Chastagnol: 341–347, in: A. Chastagnol, *L'évolution politique, social et économique du monde romain de Dioclétien à Julien. La mise en place du régime du Bas-Empire* (284–363), Paris, 1982, 140 skk.; Ricciotti: 344–351, in: G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Rome, 1959, 28 skk.; Browning: 344–350/351, in: R. Browning, *The Emperor Julian*, London, 1977, 31 skk.; Benoist-Méchin: 342–347?, in: J. Benoist-

azt tudjuk, hogy az Aurelianus császár idején mártírhalált halt szent, egy bizonyos Mamas sírjánál szentélyt akartak építeni az ifjak, Gallus és Iulianus, s a keresztény források Iulianus pogány, sőt sátáni természetének tulajdonítják, hogy az ő építménye leomlott szemben Galluséval. Nazianzosi Gergely Káin és Ábel áldozatához hasonlítja a történetet, s *thaumaként* emlékezik meg róla (*Or.* IV, 24–25). Sózomenos a *terastion* kifejezést használja (*HE* 5,2,11–14), Theodóréos pedig úgy írja le mindezt, hogy a mártírok előre látták Iulianus fordulatát (*HE* 3,2).²⁹

Iulianus *conversiója* szempontjából sokak szerint kisázsiai tanulmányútja a legmeghatározóbb. A macellumi időszakban az ifjú viszonylagos szabadságot élvezhetett, s lehetősége nyílt arra, hogy filozófiát tanuljon. Először Pergamonban kereste fel a kor neves újplatonistáit, az idős Aidesiost, s tanítványait, Chrysanthiost és Eusebiost. Amikor ez utóbbi elmesélt egy történetet, miszerint Maximos, Iamblichos tanítványa, akit társai ugyan varázslónak tekintettek, csodát tett a Hekaté szobornál, hiszen az áldozatbemutató során és Maximus imája közben, Hekaté szobra először mosolyra fakadt, azután nevetett. Iulianust annyira elbűvölte a történet, hogy tüstént Ephesosba sietett Maximoshoz. A későbbiekben a sokak által sarlatánnak tartott Maximos az uralkodó személyes környezetéhez tartozott, s elkísérte őt hadjárataira is. De vizsgáljuk meg közeleb-

Méchin, *L'empereur Julien ou le rêve calciné*, Paris, 1977, 34 skk.; Bowersock: 342–348, in: G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, London, 1978, 21 skk.; Athanassiadi-Fowden: 342–348, in: Athanassiadi-Fowden (1981) 13–52 és 121–161; Jerphagnon: 345–351, in: L. Jerphagnon, *Julien dit l'Apostat*, Paris, 1986, 15 skk.; Bouffartigue: 342–347/348 vagy 345–351, in: Bouffartigue (1992) 29–39; Smith: 342–348, in: R. Smith, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London – New York, 1995, 23 skk.; Wiemer: 342–348, in: H.-U. Wiemer, *Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jh. N. Chr.*, München, 1995, 13–17; Klein: 345/346–351/352, in: R. Klein, *Julian Apostata. Ein Lebensbild*, *Gymnasium* 93, 1986, 273–292; Rosen: 346–351, in: Rosen (2006) 83 skk.

²⁹ Theodóréos (*HE* 3,3,2–5) egy másik történetről is beszámol, miszerint Iulianus eleusisi beavatása során a démonok elmenekültek az akkor még keresztény császárléltől.

ről ezt az Eunapiosnál fennmaradt csodás történetet.³⁰ Sajnos nem tudjuk, hogy pontosan hol lehetett Hekaté szentélye, ill. szobra. Az egyik feltételezés szerint az ephesosi Artemis-templom belsejében, esetleg mögötte, de az is elképzelhető, hogy egykor állt itt egy Hekaté-szentély. Artemis Ephesiát különféle mágikus praktikák alapján hozzák kapcsolatba Hekatével.³¹

A késő ókorban az újplatonista körök egyik sokat tárgyalt kérdése volt, hogy az istenszobrok miféle erővel rendelkezhetnek, ennek köszönhetően fogalmazta meg Porphyrios az istenszobrokról szóló írását (*Peri agalmatón*), amely ugyan teljes egészében nem maradt fenn, mégis sok érdekességet találhatunk benne. Megtudhatjuk, hogy Hekaté a bronzszandálú istennő (*chalkosandalos*), a telihold szimbóluma (15,6). Jóllehet Porphyrios fenntartásokkal kezelte az istenszobrokra vonatkozó tanításokat, mégis az újplatonista iskola másik jeles képviselője, Iamblichos, aki a varázspraktikákkal egybekötött *divinatio* és *theurgia* híve volt, egészen másként vélekedett a kérdésről. Az ő szintén *Peri agalmatón* címet viselő írása nem maradt fenn, csak Phótios pátriarkától tudjuk (Phótios cod. 215), hogy írt ilyen művet. Ellenben az utókor megőrizte a *De mysteriis* című munkáját, amelyben a szerző szintén értekezett e kérdéskörrel. Ebben az áll, hogy az istenképmások isteni erővel rendelkeznek, s Iamblichos egyfajta hierarchikus négylépcsős leszármazási sort is felállít az isteni és az emberi szféra szintjeire vonatkozóan.³² Egy másik fontos tényező, hogy szövegünkben Eunapiosnál a szimbólumot megjelenítő szó az *agalma* (VS 475), ami kimondottan istenszoborra vonatkozóan volt használatos. A szimbólum több vonatkozás-

³⁰ Eunap. VS 475.

³¹ A Hekaté szoborról: Plin. NH 36,10 *in magna admiratione est Hercules Menestrati et Hecate Ephesi in templo Dianae post aedem, in cuius contemplatione admonent aeditui; tanta marmoris radiatio est.* In: K. F. Th. Mayhoff (ed.), *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII*, Lipsiae, 1906. E. A. Clinton, *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of its Historical Setting*, Cambridge, 1989, 22–24; Turcsán-Tóth Zs., *Alapvetés az Artemis Ephesia-szobrok ikonográfiai programjának elemzéséhez*, Pécs, 2015.

³² A kérdésre vonatkozóan: P. Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*, München, 1970, 20–23.

ban megjelenhet, így lehet *sémeion*, *séma*, *eikón*, *agalma*, *eidos*.³³ Ugyanakkor a csoda kapcsán – mint láthattuk a kigyulladó fáklya révén – a tűz fontos szerepet játszik, amennyiben Maximos az áldozatbemutatás alkalmával *libanótot*, azaz tömjént, a *libanos* fa gyantáját égeti el, amely mintegy életre kelti a szobrot. Ugyanakkor az esemény során Maximos egy himnuszt mormol, s így a *Logos*, a szó, az ima is hatással van a csodára, miszerint tűz lobban fel az oltár körül.³⁴ A *Logos* egyszersmind az istenekről való ismeret manifesztációjaként jelenik meg.³⁵ Összeköti az isteni és az emberi világot, amennyiben a misztikus újplatonista teológia szerint a következő leszármazási sor, hierarchia állítható fel a két világ között: *Isten – Daimón – Ember*, ahol a *daimónok* egyfajta félistenekként jelennek meg.³⁶ Erről nem csupán Iamblichos ír, hanem maga Iulianus is, aki a Salustiuszhoz szóló beszédében pontosan ezt a sort állítja fel (*Or.* IV,246A), ugyanakkor a Hélioshoz írott himnuszában már egy részletesebb, öt lépcsőből álló láncolatot adott meg: *Isten – Angyal – Daimón – Hérós – Rész-lelkek (psychai meristai)* (*Or.* XI,145C).³⁷ A *daimón* a pogány szerzők interpretációja alapján lehet jötevő és bosszúálló, büntető is, ahogyan ez utóbbi Iulianusnál például a *Caesares* című szatírában szerepel (*Caes.* 336B).

Iulianus két szöveghelye utal Iamblichosnak az isteni és az emberi világot láncként összekapcsoló négy hierarchikus szintjére, ezek a következők: angyalok, *daimónok*, hérósok és rész-lelkek (*psychai meristai*) (145C és 151C).³⁸

³³ Crome (1970) 60.

³⁴ Crome (1970) 71, 73.

³⁵ Crome (1970) 78.

³⁶ Iulianus démonológiájáról: J. Puiggali, La démonologie de l'Empereur Julien étudiée en elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios, *LEC* 50, 1982, 293–314; Athanassiadi (1981) 177. A kereszténység számára a *daimón* negatív, amint Nazianzi Gergely (*Or.* 4,55–56) is így mutatja be Iulianus beavatását, amelynek során egy *daimón* jelent meg előtte.

³⁷ Csízy K., Iulianus: Hélioshoz [*Or.* XI (IV)], in: Tóth O. (szerk.), *A Fény az európai kultúrában és tudományban*, Hereditas Graeco-Latinitatis III., Debrecen, 2016, 89–97.

³⁸ Iamblichus a chaldeus tanításokból meríti e hierarchikus rendszerét. R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden – New York – København – Köln, 1989, 14.

A császárra minden bizonnyal hatással volt Iamblichos teológiája, amit felé Maximos közvetített, s mindez végső soron az újplatonisták misztikus irányzatában fontos szerepet betöltő chaldeus orákulumok forráscsoportra vezethető vissza, ahogyan Maximos *theurgiája* is. A szoborcsoda Iulianus számára annak bizonyága, hogy az ember közvetlen kapcsolatban áll az isteni szférával. A másik vonatkozási pont az uralkodó számára, hogy a fentiekben említett Themistioshoz szóló beszédben annak adott hangot, hogy az uralkodó egyszersmind *daimón* (*Or.* VI,259A), aki jótevőként szükséges, hogy közvetítsen az isteni és az emberi szféra között.³⁹ E szerepre Iulianus a Héliossal való rokonsága révén különösképp hivatottnak érezte magát. A Napisten három *hypostasis*áról beszél himnuszában (*Or.* XI.), ezek az újplatonista hagyománynak megfelelően a következők: a *noétikus-intelligibilis*, a *noerikus-intellektuális* és a látható-érzékeltető (*horatos*) világban betöltött megjelenése és funkciója.⁴⁰ Mindez párhuzamba állítható a Iulianusnál is megjelenő háromlépcsős leszármazási sorral (Isten – *Daimón* – Ember). A himnusz ékes példája annak az elgondolásnak, miszerint az uralkodó feladata, hogy az égi *noerikus* Hélios mediátor szerepéhez hasonlóan közvetítsen és koordináljon az isteni és az emberi létszintek között.⁴¹ A császár a Római Birodalomban azt a szerepet tölti be, mint az égen a *mesítés*-mediátor Hélios, aki a *noétikus* és a szenzibilis, az érzékelés által elérhető szférák között helyet foglaló, a *noerikus* istenek fölött uralkodó Hélios, aki számunkra csupán gondolati síkon létezik.⁴² Az uralkodó a földi Hélios képviselőjeként, mint közvetítő, mediátor az isteni és az emberi szféra *mesítése*.⁴³ A láthatatlan és a látható égi szinten megjelenő Napkirály mérce az *oikumené*, az antik világ fölött uralkodó római császár számára, aki egyszerre kívánt filozófus, politikus és uralkodó lenni.⁴⁴ Amikor Ammianus Marcel-

³⁹ Puiggali (1982) 307.

⁴⁰ Smith (1995) 145.

⁴¹ Hélios közvetítő és koordináló: Lacombrade (1964) 85 sk.

⁴² Smith (1995) 148–149.

⁴³ Athanassiadi (1981) 150.

⁴⁴ Athanassiadi (1981) 161.

linus (Amm. Marc. 20,5,10) arról ír, hogy mielőtt Iulianus trónra lépett volna megjelent előtte Róma *Genius Publicusa*, akkor ez az aktus egyrészt az uralkodó kiválasztását jelentette, másrészt azt a kapcsolatot, amely a *daimónként* tisztelt *Genius Publicus* és a császár között állt fenn, aki Iulianust földi helytartójának választotta, ezáltal bizonyítva, hogy ő a *daimónokkal* rokon.⁴⁵

A császár a pogány vallási elképzelések körében találta meg azt a kapcsolódási pontot, amelytől közvetlen segítséget remélt a birodalom sorsa számára, az életében megjelenő csodás események az isteni és az emberi szféra közötti közvetlen átjárhatóságot jelentették számára, ahogyan annak a pogány propaganda, többek között Libanios és Ammianus Marcellinus ugyancsak hangot adott.

⁴⁵ Vö. 36. jegyzet.

„FIUNT ERGO ETIAM NUNC MULTA MIRACULA”

**CSODA, NYILVÁNOSSÁG, EMLÉKEZET
AUGUSTINUSNÁL**

ÓBIS HAJNALKA

A kereszténység történetét végigkísérik a csodák leírásai, amelyek a hit erejéről tanúskodnak a hívők és a nem hívők számára egyaránt. Habár egzaktul nem definiálják a csoda fogalmát, mivel rendkívüli-sége úgy lenne definiálható, hogy kívül esik a világban megszokott törvényeken, olyan szokatlan eseményeket, jelenségeket értenek alatta, amelyek a korábbi tudás és tapasztalatok alapján nem magyarázhatóak, meglepőek, ámulatba ejtőek. A *miraculum*ok elbeszélése kezdettől fogva a keresztény liturgia és a keresztény diskurzus része volt, fontos szerepet töltött be a mártírok és a szentek kultuszának kialakításában is. Ezeket a történeteket a hit harcosainak életrajzai a vértanúk vagy szentek Krisztusban való erős hitének illusztrálására mondják el, azzal a szándékkal, hogy a hívek keresztény hitét megerősítsék. Augustinus, hippói püspök műveiben is többször előkerül a csodák emlegetése, kategorizálása, csoportosítása, érvel és gondolkodik a csodák különböző típusairól, azok körülményeiről, összehasonlítja őket, és arra is erőfeszítést tesz, hogy saját korának csodás eseményei megőrződjenek az utókor számára és részévé váljanak a hippói keresztény közösség közös tudásának. A következőkben Augustinus szentbeszédeiből és a *De civitate Dei* című művéből azokat a szövegrészeket vizsgálom, amelyek a csoda társadalmi, közösségi vetületével, megőrzésével, megörökítésével, emlékezetével kapcsolatosak. Előbb azonban szólni kell arról, hogy milyen csoportokba, típusokba osztja a hippói püspök a csodákat.

Augustinus 98. beszéde a *Lukács* 7,11–15 kapcsán Krisztus három olyan csodájáról szól, amelyben halottakat támasztott fel.

Ebben a szentbeszédében az Úr által véghezvitt csodák kapcsán megkülönbözteti a fizikai és a spirituális csodákat. A fizikai szinten véghezvitt csodák mindenki számára jól láthatók, mint például egy halott feltámasztása, de a valóban nagy csodák a lelkekben mennek végbe, amikor azok az örök életre támadnak fel. Ahogy az özvegy anya örül a fia fizikai, testi feltámasztásának, úgy örvendezik az anyaszentegyház a lelkek megtérésén a *sermo* szövege szerint. Krisztus sok embert láthatatlan módon, keveset pedig látható módon támasztott fel – mondja Augustinus ebben a prédikációjában. A csodák megtörténtén kívül azonban fontos a csodák lejegyzése, írásba foglalása és megfelelő értelmezése is. A csoda jel, amelyet megfelelő módon kell dekódolni: amit Krisztus érzékelhető módon csodaként tett, azzal azt akarta elérni, hogy spirituális módon is értsük, a csodát szemlélő számára az igazság nyilvánuljon meg benne. A csodák értelmezésére azt a hasonlatot hozza fel, hogy ha valaki betűket lát egy szépen megírt könyvben, de nem tudja azokat elolvasni, akkor dicsérheti a másoló kézügyességét, csodálhatja a betűk szépségét, formáját, de ha nem tudja, mit jelentenek, mert nem tud olvasni, az olyan, mint ha valaki szemeivel dicséri, de lelkével nem érti meg a látott csodát.

Neque enim tantum miracula propter miracula faciebat [Christus]: sed ut illa quae faciebat, mira essent videntibus, vera essent intelligentibus. Quemadmodum qui videt litteras in codice optime scripto, et non novit legere, laudat quidem antiquarii manum admirans apicum pulchritudinem, sed qui sibi velint, quid indicent illi apices, nescit, et est oculis laudator, mente non cognitor: alius autem et laudat artificium, et capit intellectum. (August. *Sermo* 98,3)¹

Ugyanebben a beszédében arról is említést tesz, hogy Krisztus sok csodatétele közül nem mindegyik lett írásba foglalva, amelyeket pedig írásba foglaltak, azok mást, többet is közölni akarnak a híveknek, mint a csoda külső körülményeit és megtörténtét.

¹ Az idézet forrása: S. Aurelii Augustini *Opera omnia*, PL 38.

A 88. *sermó*ban a *Máté* 20,30–34 kapcsán szintén az evangéliumban megörökített krisztusi csodákról van szó: a két vakról, akik visszanyerték látásukat. Ez a szentbeszéd kontextusában a zsidókat és a pogányokat jelképezi. Itt kitér Augustinus annak a kérdésnek a tárgyalására is, hogy a test és a testi változások, gyógyulások ideiglenesek, a meggyógyított vakok a halállal újra elveszítik majd a látásukat, Lázár, akit Krisztus feltámasztott, később újra meg kellett, hogy haljon. Az időleges, testi változásoknál tehát fontosabbak azok a lelki és szellemi változások, amelyek örök jutalmakat és örök életet hozhatnak. A szentbeszéd szerint Krisztus a későbbi korokban, vagyis Augustinus saját korában, amikor az egyház már elterjedt, még nagyobb csodákat hajtott végre, mint amelyek régebben történtek meg: a vak szem helyett a vak szívet gyógyítja meg, a süket fül helyett a süket szívet teszi alkalmassá arra, hogy az Úr szavát meghallja, nem a halott testet, hanem a lelkében halottat támasztja fel. A *cor* szó Augustinus kedvenc szava, a lélek emocionális és szellemi tevékenységének együttesére vonatkozik ezekben a szövegekben. Vannak tehát csodák a jelenben is, mondja Augustinus, csak megfelelően kell olvasni, értelmezni őket.

A *De civitate Dei* 22. könyvében újra tárgyalja a csodák kérdését, különös tekintettel saját korának csodáira. A 22. könyv a szentek örök boldogságáról és a feltámadásról szól. A testek feltámadásával kapcsolatban részletesen kifejti Krisztus testben való feltámadását. Azt írja, hogy csak kevesen látták Krisztust a feltámadás után, akik nem látták, olyan embereknek hitték el, akik nem csupán beszéddel, hanem csodatettekkel hozták tudomásukra, hogy ennek szemtanúi voltak. Krisztus apostolai révén csodák mentek végbe, de nagyon sokan csodák nélkül is képesek voltak elhinni a hit igazságát, annyira, hogy az évszázadok alatt nagy területen elterjedt.

A csodák kapcsán különbséget tesz a régi korokban történt és a művelt korszakokban (*temporibus eruditis*) végbemenő csodák között. Az Augustinus szerinti régi kor kedveli a meséket, a minden alapot nélkülöző képzelgéseket, a műveltebb korok kevésbé hiszékenyek, nem fogadják el a mesék hamisságát. A régi korok emberei számára Romulus, a Város alapítója vagy Hercules istenné vált, az

újabb korban (ez a keresztény korszakot jelenti) Krisztus egy másik városnak az alapítója, a *Civitas Dei*-nek, amely a mennyei és örök város. Cicero korát, akitől ezekben a *caputokban* sokat idéz (a *De re publica*-ból és a *Tusculanae disputationes*-ből), szintén a művelt és kevésbé hiszékeny korok közé sorolja, mert az filozófiailag megkérdőjelezte a korábbi évszázadok számos igazságát. A csodák azért történtek, hogy a világ higgyen Krisztusban, és akkor sem szűnnek meg, amikor a világ már hisz. Augustinus szerint tehát a saját korában is történnek csodák, régen is történtek csodák, és minden csoda azt az egy, hatalmas és üdvös csodát igazolja, hogy Krisztus fölment a mennybe azzal a testtel együtt, amelyben föltámadt. A csodákat feljegyezték, mégpedig teljesen megbízható könyvekbe jegyezték fel (*veracissimis libris cuncta conscripta sunt, et quae facta sunt et propter quod credendum facta sunt*²). Ezeket a történeteket az emberek olvassák: azért olvasnak róluk az emberek, hogy higgyenek bennük, de csakis azért olvasnak róluk, mert már hisznek bennük (*leguntur quippe in populis, ut credantur, nec in populis tamen nisi credita legerentur*).³

Saját korának *miraculumaival* kapcsolatban háromféle létrejöttét nevezi meg az efféle eseményeknek: a csodák megtörténhetnek szentségek által, imádkozás révén vagy a szentek emlékhelyei segítségével. Ezeknek az újabb csodáknak a megörökítése és megőrzése azonban a hippói püspök szerint még kívánnivalókat hagy maga után, nem olyan jól működik, mint a régebbi csodák esetében:

Nam etiam nunc fiunt miracula in eius [Christi] nomine, sive per sacramenta eius sive per orationes vel memorias sanctorum eius: sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamentur. Canon quippe sacrarum litterarum, quem definitum esse oportebat, illa facit ubique recitari et memoriae cunctorum inhaerere populorum. Haec autem ubicumque fiunt, ibi sciuntur vix a tota ipsa civitate vel quocumque commanentium loco. Nam plerumque etiam ibi paucissimi sciunt ignorantibus ceteris, maxime si magna sit

² August. C. D. 22,8,1.

³ August. C. D. 22,8,1.

civitas, et quando alibi aliisque narrantur, non tanta ea commendat auctoritas, ut sine difficultate vel dubitatione credantur, quamvis Christianis fidelibus a fidelibus indicentur. (August. *De civitate Dei* 22,8,1⁴)

A Szentírás kánonját, amely a múltbeli csodákat tartalmazza, állítja itt szembe Augustinus az újabb csodák nehezkesebb terjedésével és terjesztésével. Ez utóbbiak alig válnak ismertté még abban a városban vagy helységben is, ahol megtörténnek. Fontos szempont az *auctoritas* emlegetése is, mint a csoda hitelesítője. Ez az *auctoritas* a csoda-leírásokban legtöbb esetben egy előkelő és szavahihető, legtöbbször keresztény ember, akivel vagy magával esett meg a csoda, vagy szemtanúja volt a csodás eseményeknek.⁵ A milánói vak emberről szólva, aki visszanyerte látását, a csoda hitelesítőjeként a hippói püspök Ambrosius püspököt nevezi meg, és azt is megemlíti, hogy ezek az események (Gervasius és Protasius vértanúk maradványainak megtalálása és a vak ember meggyógyítása) akkor történtek, amikor ő maga is Milánóban tartózkodott.⁶ A carthagói ügyvéd, Innocentius csodás gyógyulásánál⁷ szintén maga is jelen volt, de tanúként megemlíti Saturninust, Uzalum püspökét, Gulosus presbi-

⁴ Az idézet Heidl György fordításában: „Most is történnek csodák az Ő nevében: akár szentségei által, akár szentjeinek imádságai vagy emlékhelyei révén, ámde ezek nem ragyognak olyan fényesen, hogy akkora dicsőséggel hirdessék őket, amekkorával amazokat. A Szentírás szükségképpen meghatározott kánonja ugyanis a múltbeli csodákat mindenfelé felolvastatja és minden nép emlékezetébe belevéseti. Ami viszont az újabb csodákat illeti, alig-alig válnak ismertté még abban a városban vagy helységben is, ahol megtörténnek. Mert nemegyszer ott is csak igen kevesen értesülnek róluk, a többiek előtt pedig ismeretlenek maradnak, különösen, ha nagyvárosról van szó. És amikor másoknak elmesélik, nem hitelesíti őket akkora tekintély, hogy fennakadás vagy kétely nélkül higgyenek bennük, jóllehet keresztény hívek mondják el keresztény híveknek.” (Szent Ágoston, *Isten városáról*, IV. kötet, Budapest, 2009, 468–469.)

⁵ Az *auctoritas* kérdéséről egy csoda leírásában mint a valóságdiskurzust erősítő tényezőről már írtam Szent Márton csodatételeivel és az azokat tanúsító előkelő Arboriusszal kapcsolatban: Óbis H., Szent Márton csodatévő levele, in: Tóth O. (szerk.), *Pannóniától Galliáig Szent Márton és kultusza* (Hereditas Graeco-Latininitas VI.), Debrecen, 2007, 18–28: 24.

⁶ August. *C. D.* 22,8,2.

⁷ August. *C. D.* 22,8,3.

tert, a karthagói egyház diakónusait és Aurelius karthagói püspököt is. Egy másik csodás gyógyulás kapcsán név szerint is megnevezi azt az előkelő és vallásos karthagói asszonyt, Innocentiát,⁸ aki a mellrákból gyógyult meg. Nem hiányoznak a tanúként felhozható személyek és a pontos helymegjelölések még akkor sem, ha a csoda egy Hippótól nem messze lévő kicsiny birtokon, Zubediben történt.⁹ A példákat még sorolhatnánk. Augustinus szerint azonban a csodák megtörténte mellett fontos azok írásba foglalása, megörökítése is, és hogy ennek körülményei olyan tekintélyekkel történjenek, hogy a csoda hitelességét ne vonhassák később kétségbe.

A *De civitate Dei* 22,8 nagy része olyan csodás esetek leírását tartalmazza, amelyek Augustinus életében történtek Milánóban, Hippóban és környékén vagy Karthagóban, és amelyeknek a hippói püspök is vagy tanúja volt, vagy megbízható forrásból értesült róluk. A 4–5. századi csodák nagy része valamilyen mártír kultuszához kapcsolódik, a *memoria* szó, amely a szövegben előfordul, jelentheti az adott mártír emlékhelyét, de a vértanú ereklyéjét, ereklyetartóját is, amelyet az emlékkápolnában helyeztek el. A hippói püspök a csodák leírásánál mindig megnevezi a helyszínt, pontosan megadja a város vagy a birtok nevét, ahol az eset történt, az illető nevét, ragját, foglalkozását, akivel megtörtént, és a tekintélyes tanúk nevét. A tanú lehet maga Augustinus is, ha jelen volt, de számos püspök vagy egyházi ember név szerint is meg van említve a leírásokban, tekintélyes világi méltóságok szintén emelhetik a történet hihetőségét.

A csodák leírása eléggé változatos, nem csak a helyszínek és személyek miatt, hanem abban a tekintetben is, hogy mi módon, minek a hatására történik meg a meglepő változás vagy gyógyulás. A milánói vak meggyógyulásánál, amelynek idején Augustinus is a városban tartózkodott,¹⁰ a vértanúk maradványai idézik elő a csodát, és Augustinus megemlíti Ambrosius püspök csodálatos álmát is, amelynek hatására megtalálta Gervasius és Protasius vértanúk maradványait. Ez az eset eléggé közismert volt, mert Milánó nagy

⁸ August. *C. D.* 22,8,4.

⁹ August. *C. D.* 22,8,7.

¹⁰ 384–387 között.

város, nagy sokaság látta az esetet, és akkor a császár is ott tartózkodott.

A *De civitate Dei* leírásában¹¹ egy Innocentius nevű karthagói előkelő, egykori ügyvéd a fekélyekből gyógyult meg csodálatos módon. Az eset leírása orvosilag is részletesen dokumentált, Innocentius háziorvosának véleményét és a konzíliumba hívott többi orvos véleményét is részletesen leírja, akik egyetértének benne, hogy műtéti beavatkozás szükséges, vassal, azaz késsel és nem orvossággal lehet csak meggyógyítani Innocentiust. Még a korabeli híres chirurgust, Alexandrinust is elhívják a beteghez, aki becsületes férfi módjára visszautasítja, hogy ő végezze el a beavatkozást, és a hátra lévő egyetlen fekély meggyógyításával learassa azon orvostársai előtt egy hatalmas munka babérjait, akik eddig kezelték a beteget, és a többi fekélyét meggyógyították. Elismerően nyilatkozik a többi orvos munkájáról, és megdicséri eddigi eredményeiket. Mikor a műtetre készülnek arra is fel vannak készülve, hogy talán közben a beteg kileheli a lelkét. Az esetről jelenlévők megindultan imádkoznak, Augustinus azonban önmagáról ezt írja:

Utrum orarent alii nec in haec eorum averteretur intentio, nesciebam. Ego tamen prorsus orare non poteram: hoc tantummodo breviter in corde meo dixi: "Domine, quas tuorum preces exaudis, si has non exaudis?" Nihil enim mihi videbatur addi iam posse, nisi ut exspiraret orando. (August. De civitate Dei 22,8,3)¹²

Habár azt mondja, hogy hangosan imádkozni nem tudott, de hozzáteszi, hogy „*in corde meo dixi*”, azaz magában mondta csak ki az Istenhez intézett szavakat, amelyekre válaszul a beteg sikeres gyógyulása következik, amikor az orvos leveszi a kötést, behegedt

¹¹ August. C. D. 22,8,3.

¹² „Nem tudtam, hogy mások imádkoznak-e vagy mindez leköti a figyelmüket. Ami engem illet, teljességgel képtelen voltam imádkozni, mindössze néhány szót mondtam magamban: «Uram, tieidnek mely könyörgéseit hallgatod meg, ha ezeket nem hallod meg?» Úgy láttam ugyanis, hogy ezután más már nem jöhet, mint hogy imádkozva kileheli a lelkét.” [Heidi György fordítása, Szent Ágoston, *Isten városáról* (2009) 472.]

sebhelyet talál, és nem lesz már szükség semmilyen műtéti beavatkozásra.

A karthagói, előkelő és igen vallásos hölgy, Innocentia mellrákból való felgyógyulásának elbeszélésekor a csoda létrejöttében a frissen megkeresztelteknek lesz szerepe.¹³ A beteg nő húsvét közeledtével álmot látott, miszerint a keresztségre készülő nők közül az, akivel annak megkeresztelkedése után elsőként találkozik, jelölje meg a beteg helyen Krisztus jelével. Így is történt, és az asszony meggyógyult. Ennek a csodának a leírásából nyilvánvaló, hogy a húsvétvasárnap frissen megkereszteltekről, akik éppen meghaltak a korábbi életük számára, és új életre keltek a keresztelőmedencéből kilépve, úgy gondolták, hogy megújult az akaratuk, érzékelésük, értelmük, látták belső szemükkel az igazságot, és így rajtuk keresztül a hit ereje is jobban érvényesül. Ezek a frissen megkereszteltek egy hétig lenből készült fehér ruhát hordtak, és Africában még egy speciális szandáljuk is volt, amit csak ekkor néhány napig viselhettek.¹⁴ Mikor a csoda elbeszélése kapcsán a hippói püspök kérdezősködésére kiderült, hogy a nő barátnői nem is tudtak erről az esetről, Innocentia a püspökétől dorgálást kapott, hogy miért hallgatott eddig ilyen nagyszerű csodáról, majd a barátnői előtt elmeséltette a nővel az egész esetet. Valószínűleg bízott abban, hogy ezek után, szóbeszéd formájában Hippóban sokfelé elterjed a csodás gyógyulás híre. Ez azt mutatja, hogy a szóbeliség és az írásbeliség csatornáit is tudatosan használta fel Augustinus a híveknek szóló üzenet továbbításához.

A keresztség szentségének gyógyító hatásáról szól egy köszvényes orvos esete is a *De civitate Dei*-ben.¹⁵ Az orvos azt álmodta, hogy a démonok meg akarták tiltani neki, hogy megkeresztelkedjék. Az exorcizmus és a háromszoros ellenmondás a gonosznak a leg-

¹³ A keresztségi újjászületésről részletesebben ír Heidl György *Lelki alakformálás* című könyvének bevezető tanulmányában (Heidl Gy., *Lelki alakformálás. Szent Ágoston beavató beszédei*, Budapest, 2015, 37–101). Böjttel, imádsággal, virrasztással és ördögűzéssel készültek fel a katekumenek a keresztségi megtisztulásra, hogy az érzéki tapasztalatoktól a szellemiek felé forduljanak.

¹⁴ Heidl (2015) 28.

¹⁵ August. C. D. 22,8,5.

korábbi időszaktól fogva hozzátartozott a keresztelési szertartásra készülődéshez. Ezzel a csodával kapcsolatban Augustinus azt mondja, hogy erről az esetről csak ő és néhány testvére tudnak, akikhez eljutott a hír. A megkeresztelkedés hatására gyógyult meg egy curubisi mimus-játékos is a szélütéstől és megnagyobbodott nemi szerveinek torzulásától.¹⁶ Amikor a hippói püspök értesült az esetről, fontos volt számára, hogy ne csak Curubisban tudjanak erről a csodáról, és azon fáradozott, hogy az a férfi, akivel ez megtörtént, Aurelius püspök parancsára eljöjjön Karthagóba, és elmesélje csodás gyógyulását.

A Szentföldről hozott földnek is csodás hatása volt néhány hívőre: ez üzte ki a gonosz szellemeket egy Hesperius nevű hajdani néptribunus házából, és ugyanettől a szent földtől gyógyult meg egy paralízises fiatalember is, aki a földnél imádkozott. A korábban már említett, milánói Gervasius és Protasius vértanúknak a Victoriana nevű birtokon is, nem messze Hippo Regiustól, emlékhelyet állítottak. Egy fiatal fiú, akit démon szállt meg, ezen az emlékhelyen gyógyult meg, mikor a birtok úrnője szolgálólányaival a szokásos esti himnuszénekelésre és imádkozásra gyűlt itt össze. Az ifjú ép elméjét ugyan visszanyerte a csoda hatására, de szeme az álláig lefolyva lógott belülről egy vékony erecskén, a szeme fekete része pedig kifehéredett. A sógora bekötözte a beteg szemét, hittek benne, hogy meggyógyulhat, imádkoztak, és valóban meggyógyult.

A csoda közvetítője a szent olaj is lehetett: egy hippói szűz úgy szabadult meg a démoni megszállottságtól, hogy megkenté magát azzal az olajjal, amelybe az érte imádkozó pap könnyei hulltak.¹⁷ Egy Ireneus nevű pénztáros fia betegségben meghalt, de megkenték a vértanú olajával és föléledt. Más esetben virágok közvetítik a szent erőt¹⁸: István vértanú ereklyéi egy vak asszonynak adják vissza a látását, aki a virágokat, amelyeket az ereklyét vivő püspöknek átadott, és visszacapott, szeméhez érintette. Egy előkelő férfi, aki nem akarta a kereszténységet felvenni, lánya és veje ösztönzésére,

¹⁶ August. C. D. 22,8,6.

¹⁷ August. C. D. 22,8,9.

¹⁸ August. C. D. 22,8,11.

valamint egy virág érintésére tért meg Szent István emlékkápolnájában.

A szentek ereklyéi is csodás gyógyulásokat eredményezhetnek: egy hispániai paphoz, aki Calamában lakott, Possidius püspök, Augustinus barátja viszi el az ereklyét, és a pap ezáltal gyógyul meg a vesekőből. Később, amikor ugyanez a pap egy másik betegség miatt meghalt, elég volt a tunikáját az ereklyetartóra borítani, majd a halottra tenni, és feltámadt. István vértanú ereklyéje azonban más-ként hatott két köszvényes polgár és egy *peregrinus*, egy idegen esetében.¹⁹ A polgárok teljesen meggyógyultak, a *peregrinus* pedig kinyilatkoztatásban hallotta, hogy mit tegyen, amikor a fájdalom megújul, és fájdalma csillapodott. Ugyanennek a vértanúnak a segítségével gyógyult meg egy kisgyerek, akit az ökrösszekér kerek-ei tiportak el. Egy beteg apácán pedig úgy segített a vértanú, hogy az apáca ruháit vitték az ereklyéhez, majd mikor visszatértek és holtan találták, az apáca holttestét betakarták vele, mire az feléledt. Hippóban egy Bassus nevű szír férfi a lányát gyógyította meg hasonló módon a ruha ráterítésével.

A vértanúk emlékhelyeivel kapcsolatban kiemeli Augustinus, hogy a mártírok nem istenek és nem templomokat emelnek a tiszteletükre, semmiképpen nem hasonlíthatók össze a régi, pogány istenekkel vagy a démonok erejével. A mártíroknak nem szokás külön áldozatot bemutatni,²⁰ nincsenek külön papjaik, mintha istenek lennének, hanem az emlékhelyeiken elhelyezett oltárokon mindig az egy Istennek mutatnak be áldozatot a keresztények. Maga az áldozat mindig Krisztus teste, amit nem a mártíroknak ajánlanak fel, mert ők maguk is Krisztus teste. Az emlékhelyek csodatévő ereje az adott mártír hitének ereje révén hozza működésbe Krisztus csodatételét.

Sed nobis martyres non sunt dii, quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum. Nec tamen miraculis, quae per memo-

¹⁹ August. C. D. 22,8,15.

²⁰ Az áldozat fogalmáról és a mártírkultusz milánói és észak-afrikai különbségeiről Augustinusnál részletesen írtam ebben a tanulmányomban: Óbis H., A vallomás mint áldozat, in: Hubai P. (szerk.), *Áldozat. Előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből*, Budapest, 2016, 358–367.

rias nostrorum martyrum fiunt, ullo modo sunt comparanda miracula, quae facta per templa perhibentur illorum. Verum si qua similia videntur, sicut a Moyse magi Pharaonis, sic eorum dii victi sunt a martyribus nostris. (August. *De civitate Dei* 22,10)²¹

A mártírok emlékhelyein történt csodákról Augustinus tudósítása szerint is könyveket jelentettek meg. Ő írja le azt is, hogy István vértanú emlékkápolnáját Hippo Regius mellett alig két éve hozták létre, és a *De civitate Dei* megírásának idejéig 70 könyvben adták ki az ott történt csodákat. Ezt a számot azonban felülmúlja a Calamában kiadott ilyen jellegű könyvek száma, ahol régebben van emlékkápolnája ennek a vértanúnak, és gyakrabban adnak ki ilyen feljegyzéseket. Az Utica melletti Uzalis coloniában azonban, bár ott is végbementek ilyen csodák, nem szokás, hogy könyveket adjanak ki azokról, így maga Augustinus buzdította az ottani egyik előkelő nőt, aki súlyos betegségéből gyógyult meg, hogy adjon ki könyvet az esetről. Ez utóbbi valószínűleg arra utalhat, hogy az előkelő hölgy anyagilag finanszírozta a könyv elkészültét és sokszorosítását, az írnokokat, nem pedig az egyházi apparátust vették hozzá igénybe, mint a Hippóban történt események lejegyzésekor.²²

A legutolsó csoda leírása,²³ amelyet ebben a fejezetben említ Augustinus, Hippóban történt, és mindenki hallott róla a környéken. Azért érdekes számunkra, mert megmutatja, hogy mit tett a hippói püspök, ha a csodás események a szeme láttára vagy a közvetlen környezetében történtek meg. Volt tíz testvér Caesareában, hét fiú és

²¹ „Mi nem tekintjük vértanúinkat isteneknek, mivel a vértanúkkal együtt mi is egy Istent ismerünk. A mi vértanúink emlékhelyei által történt csodákat azonban semmiképpen sem kell az ő templomaikban állítólag végbement csodákhoz hasonlítani. Ha valamiben mégis hasonlónak tűnnek, akkor isteneiket úgy győzték le a mi vértanúink, mint a fáraó mágusait Mózes.” [Heidl György fordítása, Szent Ágoston, *Isten városáról* (2009) 487.]

²² Arról, hogy előkelő hölgyek anyagilag hozzájárulnak keresztény könyvek létrejöttéhez és másolásához más esetekben is van bizonyítékunk, pl. Sulpicius Severus Szent Márton életrajzának létrejöttében is nagy szerepe lehetett a szerző anyósának, Bassulának, aki az életrajzot követő levelek közül a harmadik címzettje. Sulpicius Severus: Szent Márton élete és levelek Szent Márton utolsó éveiről és haláláról, in: Vanyó L.(szerk.), *A III-IV. század szentjei*, Budapest, 1999, 203.

²³ August. *C. D.* 22,8,23.

három lány, akiknek meghalt az apjuk. Özvegyen maradt anyjuk ellen valami jogtalanságot követtek el, és az megátkozta őket, ennek hatására remegtek és rángatóztak a tagjaik. Közülük egy fivér és nővér, Paulus és Palladia érkezett Hippóba, ahol meglátogatták István vértanú emlékkápolnáját és buzgón imádkoztak. Húsvét vasárnap reggel meggyógyult a fiú, majd nem sokkal később a lány is, úgy, hogy a szent hely rácsába kapaszkodtak, majd elájultak, és aztán gyógyultan keltek fel. Az eset akkor történt, amikor a hippói püspök a templomban még csak készült elindulni a feladatai elvégzésére. Az emberek, akik látták a csodát, kiabáltak, elmesélték a történeteket Augustinusnak, aki aztán beleszötte aznapi szentbeszédébe a csodás eseményt, majd a gyógyult fiúval ebédel, részletesen elmeséltette vele történetét. Feljegyzést is készíttetett róla, amit másnap a nép előtt felolvastak. A felolvasás közben a két testvért mondanivalója hitelének demonstrálására kiállította a lépcsőre a nép szeme láttára, hogy lássák, hogy a fivér remegése elmúlt, a nővére pedig még mindig beteg és remegnek a tagjai. A nővér ezután újra könyörgött a szent vértanúhoz, és míg Augustinus a szentbeszédét tartotta, ő is meggyógyult.

Ma is számos csoda történik tehát – írja a hippói püspök – de ezek a csodák nem azon a módon lesznek ismertté, mint a régi csodák a keresztény vallás kezdeteinek idejéből. Ezeket a csodákat a gyakori olvasás még nem segít megjegyezni, megemlékezni róluk. Új keletű szokásként említi Augustinus, hogy ezekről az esetekről mostanában feljegyzéseket készítenek, és nyilvánosan felolvassák őket, de hiányosságnak tartja, hogy az éppen jelenlévők csak egyszer hallják, a többség viszont nincs is jelen, és azok is, akik ott voltak, néhány nap múlva elfelejtik, és kevesen adják tovább a hallottakat másoknak. A *De civitate Dei* szövegéből nyilvánvaló, hogy maga a hippói püspök, ha ilyen és ehhez hasonló csodák a tudomására jutottak, felhasználta a rendelkezésére álló egyházi erőforrásokat arra is, hogy titkáiraival lejegyeztesse az esetek körülményeit, tanúit, történéseit. Igyekezett szóban is többekkel beszélgetni a csodás eseményekről, például püspöktársával, Aurelius karthagói püspökkel vagy azokkal az előkelő hölgyekkel, akik barátnőjük csodás gyógyulásáról mit sem

tudtak. A történetekben megszólalnak a kétkedő, szkeptikus hangok is: a mellrákból meggyógyult előkelő nő orvosa például a csodás gyógyulás okát tudakolja, és azt várja, hogy valami új gyógymódot vagy terápiát hall magyarázatként a hit ereje helyett. A vértanúk által Krisztus nevében véghezvitt csodák így járultak hozzá az egyházi közösség hitének formálódásához: elmesélték, megvitatták, írásba foglalták, olvasták, felolvasták őket, hogy higgyenek bennük, de azért olvastak róluk, mert már hittek bennük.

A CSODA „ÚJ TEREMTÉS”
ADALÉK A CSODA TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSÉHEZ
NYSSAI SZENT GERGELY NYOMÁN

BOROS ISTVÁN

Bevezetés

Témánk nem maguk az ó- és újszövetségi csodák lehetősége, megtapasztalhatósága, valóságosága vagy a csodaelbeszélések irodalmi elemzése, hanem a csodaelbeszélések meghatározott megértése és értelmezése, nevezetesen egy 4. századi keresztény teológus, Nyssai Szent Gergely művében.¹

A csodákat a történelem során sokféleképpen értelmezték. Korunk felfogására hatással van a keresztény csodák újkori filozófiai (Spinoza, Hume, Feuerbach) kritikája, amelynek reakciójaként jött létre a keresztény racionalizmus (18. sz. vége –19. sz. eleje), azaz racionális okokkal magyarázza a csodás eseményeket, illetve természeti okokra vezeti vissza azokat. Friedrich Bahrtdt (1741–1792) például a vízen járásnak természeti magyarázatát adja, nevezetesen Jézus egy úszó fagerendán sétálgatott.² Egyébként ez nem teljesen újkori

¹ A jelen tanulmány keretében nem térhetünk ki Nyssai Szent Gergely hatalmas teológiai hagyatékának teljes elemzésére a csoda szempontjából. Most eltekintünk egy átfogó értelmezéstől, pusztán csak arra szorítkozunk, hogy három ószövetségi csoda segítségével feltárjuk Gergely csoda-felfogásának egyik alapvető vonását: a voltaképpeni csoda nem más, mint a megtestesülés és feltámadás. Minden más ó- és újszövetségi csoda erre mutat.

² C. F. Bahrtdt, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, Bd. 1–11, Berlin, (1784-1792). Lásd B. Kollmann, *Von der Rehabilitierung mythischen Denkens und der Wiederentdeckung Jesu als Wundertäter. Meilensteine der Wunderdebatte von der Aufklärung bis zur*

találmány, mivel – miként majd alább látni fogjuk – Alexandriai Philón is részben racionális magyarázattal él, amikor a vízfakasztást úgy írja le, hogy nem magából a sziklából, hanem a szikla hasadékan a mögötte lévő forrásból vagy egy belső medencéből tört elő a víz.³

A 19. század második és 20. század első felében teret nyert a mitológiai és kérügmaticus értelmezés. David Friedrich Strauß (1808–1874): az újszövetségi csodák mítoszok, az ószövetségi messiási idea folytatásai. M. Dibelius (1883–1947) és R. Bultmann (1884–1978) nem az zsidó-, hanem helyette a hellénisztikus hagyományból vontak be párhuzamokat. Dibelius szerint a csodák nem keresztény történetek átvételei és átalakításai.⁴ Bultmann úgy véli, az Újszövetség nem zsidó környezetéből származó párhuzamok alkotják a csodaelbeszéléseket.

A csoda mai mértékadó megértése különbözik az antik felfogástól, hiszen kizárólag a csoda rejtélyére és a természettörvények felfüggesztésére figyel. A modern profán, a természettudományokon nevelkedett és empirikus szemléletű ember eleve szkeptikus a természettörvények felfüggesztését, valami természetén túli hatalom beavatkozását illetően. Persze, ugyanakkor a csodavárás is jelen van, az okkult jelenségeknek is számos híve van.

Ezzel szemben az antik ember elsődlegesen az istenség jelenlétét látta csodában. Ez fejeződik ki világosan Gergely csoda értelmezésében, nevezetesen abban, hogy a csoda: teofánia. Ebből következően Gergely nem a démonok elleni küzdelem eszközeként tekinti a csodát, s nem erre a szempontra helyezi a súlypontot, hanem a legnagyobb csodára: a megtestesülésre és a testek feltámadására, mint új teremtetésre. Az ószövetségi és újszövetségi csodák mintegy előkészületei a tulajdonképpeni csodának: a megtestesülésnek és testek feltámadásának, vagyis az új teremtetésnek.

Gegenwart, in: B. Kollmann – R. Zimmermann (Hrsg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 339), Tübingen, 2014, 8.

³ *Vita Moysis* I,211

⁴ R. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1961, 97.

Tanulmányunk tulajdonképpen két részből áll. Az első részben áttekintjük a három mózesi csodát, mégpedig Alexandriai Philón és Nyssai Szent Gergely értelmezésében. A második részben felvázoljuk Nyssai Szent Gergely csodaértelmezését, mint „új teremtést”.

Mózes és az égő csipkebokor csodája (*Kiv 3,2–6*)



Mozaik, sínai Szt. Katalin-kolostor, 9. század

²Itt megjelent neki az Úr angyala a tűz lángjában, egy égő csipkebokorban. Mikor odanézett, látta, hogy a bokor ég, de nem ég el. ³Így szólt magában: „Odamegyek és megnézem ezt a különös jelenséget, hadd lássam, miért nem ég el a csipkebokor.” ⁴Amikor az Úr látta, hogy vizsgálódva közeledik, az Isten megszólította a csipkebokorból: „Mózes, Mózes!” „Itt vagyok” – felelte. ⁵Erre így szólt: „Ne közelíts! Vedd le sarudat a lábadról, mert a hely, ahol állasz, szent föld.” ⁶Azután így folytatta: „Én vagyok az Isten, atyáid Istene: Ábrahám Istene, Izsák Istene, Jákob Istene.” Erre Mózes eltakarta arcát, mert félt Istenre tekinteni.

Philón allegorikus értelmezésében a pásztor az eszményi király és tökéletes élet előképe.⁵ Mózes pusztai magánya és a filozófiai elmélyülése bölcs uralkodóként a nép vezetésére való felkészülése. Az égő bokorban is erre kapott kinyilatkoztatást. A lángoló bokor közepéből a láng fényétől is fényesebb alak jelent meg. Ez a Létező képmása, akit Philón angyalnak nevez,⁶ aki hallgatásával és csodálatos jelenségével kinyilatkoztatja az eljövendőket. Az égő bokor Izrael jelképe: a bokor Izraelt jelképezi, a tűz az Izraelitákat nyomorgató egyiptomiakat, az angyal az isteni gondviselést.⁷ A csodás jelenet egésze azt nyilatkoztatja ki Mózesnek, hogy vezetésével Izrael népe kiszabadul Egyiptomból, s ebben Isten segíteni fogja.⁸

Nyssai Szent Gergely szerint Mózes nem magától talált az igazságra, hanem Isten kegyelme által vezette az égő csipkebokor fényéhez. Hiszen Isten az igazság, aki fény által vezette Mózes.⁹ Gergely a János-evangéliumra hivatkozva krisztológiai tipológiával értelmezi az égő bokor fényét: Isten az igazság, az igazság fény,¹⁰ Mózes az erény útján vezetve ehhez a fényhez jut el, aki a megtestesült Isten: Jézus Krisztus.¹¹ Jóllehet Gergely kifejezetten nem állítja, hogy Isten Mózes Jézus Krisztus világosságára vezette az erény útján, és hogy a fény, amely az égő bokorban megjelent, Jézus Krisztus, de mégis félreérthetetlenül kétszer is erre utal. Először abban az összefüggésben, hogy a János-evangélium a testben megjelenő Istent nevezi igazságnak és fénynek.¹² A láthatatlan Isten látható fényként jelent meg nekünk a megtestesült Igében. Másodszor pedig az emberi természetig leereszkedettként említi, aki

⁵ A. Dihle, *Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa*, in: G. Schöllgen – Cl. Scholten (Hrsg.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, (JAC Erg. 23), Münster, 1996, 329.

⁶ *Vita Moysis* I,65

⁷ *Vita Moysis* I,67

⁸ *Vita Moysis* I,71

⁹ *De vita Moysis* II,19.

¹⁰ *Jn* 8,12: „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” és 14,6: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.”

¹¹ *De vita Moysis* II,20.

¹² *De vita Moysis* II,20.

világosságának ismeretére vezet bennünket, ha az erény útján járunk.¹³ Sőt, még egyértelműbb a krisztológiai értelme azzal, hogy Gergely szerint az égő bokor a Szűz misztériumára tanít: egyfelől miként az égő bokor által a fény bevilágítja Mózes lelkét, úgy az istenség fénye általa világítja be az egész emberiséget; másfelől miként a lángoló bokor el nem ég, hasonlóképpen Szűz Mária a szülés ellenére is szűz marad.¹⁴ Ennélfogva az égő csipkebokor csodája nem egyszerűen az Ószövetség krisztológiai előképe, hanem „adaptált vagy tipizált előkép”, mivel a *Theoriában* Mózes az erényre törekvő emberi lélek típusa.

Mózes vizet fakaszt a sziklából (*Kiv* 17,1–7; *Szám* 20,1–13)

²A nép nekitámadt Mózesnek és így szólt: „Adj nekünk ivóvizet.” Mózes ezt válaszolta: „Miért támadtok engem? Miért kísértitek az Urat?” ³A nép azonban szomjas volt, azért tovább zúgolódott Mózes ellen: „Miért hoztál ki bennünket Egyiptomból – kérdezték –, talán azért, hogy gyermekeinkkel és állatainkkal együtt szomjan haljunk?” ⁴Mózes ilyen szavakkal fohászkodott az Úrhoz: „Mit tegyek ezzel a néppel? Kevés hía és megkövez.” ⁵Az Úr ezt válaszolta Mózesnek: „Haladj a nép előtt, vedd magadhoz Izrael véneit, fogd kezedbe a botodat, amellyel a Nílusra rácsaptál és menj. ⁶Én odaállok eléd a sziklára a Hórebnél. Üss rá a sziklára, víz folyik majd belőle, hogy igyék a nép.” Mózes úgy is tett, Izrael véneinek a jelenlétében.

Philón¹⁵ racionális, természetes magyarázatot ad a vízszugárra, amelynek oka az lehet, hogy egy forrásig ért a keletkezett hasadék, vagy a belső tóból ömlött ki a víz. Aki nem hiszi el ezt a csodát, az nem ismeri Istent. A csoda hihetősége mellett azzal érvel, hogy Isten ettől sokkal nagyobb csodákat tett, például a világmindenség megteremtése, az állatok és növények sokasága, és „ezernyi más szépséget” tett. Isten nagy csodái körülvesznek bennünket, s ezeket megszoktuk,

¹³ *De vita Moysis* II,20.

¹⁴ *De vita Moysis* II,21.

¹⁵ *Vita Moysis* I, 212–213.

ezért fel sem tűnnek, észre sem vesszük, csak az eddig szokatlanra figyelünk, ilyen kisebb csodákra, mint a vízfakasztás.

A víz sajátos jelentést kap Gergelynél.¹⁶ Egyiptom általában a rosszat szimbolizálja az ószövetségi nép számára. Az Egyiptommal való katonai szövetségkötés azt jelentette, hogy nem a történelem Urában, Jahvéban bízunk, hanem egy politikai szövetségben. Egyiptom később a gnosztikusoknál is úgy jelent meg, mint az anyagi világ, a rossz világ jelképe. Nyssai Szent Gergelynél az egyiptomi hadsereg nem más, mint a lélek különböző szenvedélyei, amelyek szolgátságban tartják az embert: például a dárda a haragos vágyat, a lovak a szenvedélyes élvezetet jelentik. Mindez elpusztult, mégpedig Mózes hitének és megvilágosodott irányításának köszönhetően. A hit botja révén és a megvilágosító felhő vezetésével a víz természete életet adó azok felett, akik menekvést keresnek benne, az üldözőket viszont elpusztítja. A víz természete nem csak az, hogy elpusztít, megtisztít, hanem életet is ad. A keresztség alá merítés azt szimbolizálta, hogy a régi ember meghalt, belefulladt a vízbe, és új ember kelt életre a víz alól.



Mózes vizet fakaszt a sziklából, Thrason-katakomba, XIII kamra. 4. század.

¹⁶ *De vita Moysis* II,136

Jézus azonosítja magát a sziklával, amelyből Mózes vizet fakasztott, mivel a sátoros ünnepen ezt hirdette: „*Aki szomjazik, jöjjön hozzám és igyék, aki hisz bennem; belsejéből az írás szava szerint élő víz folyói fakadnak.*” (Jn 7,37–38). Gergelynél a szikla válik vízzé, vagyis nem az, hogy Mózes botja ketté hasítja a sziklát és a szikla mögött lévő víz kizúdul a hasadékon. Nála a szikla kemény természete változik meg, lágy természetűvé változik, azaz vízzé. Pál apostol nyomán – allegorikusan értelmezve – a szikla Krisztus volt (1Kor 10,4), s ez a szikla a hitetlen ember számára megközelíthetetlen keménységű. A bot nem más, mint a hit, s a hit botjával megérintve életet adó vízzé válik – véli Nyssai Szent Gergely. A keresztre feszített Krisztus átszúrt oldalából – mint egy sziklából – is víz fakadt. Ebből a sziklából folyik az új élet, az új teremtetést hozó víz.

Mózes a sziklában (Kiv 33,18–23)

Kiv 33,18–23: Mózes azt kérte Istentől, hogy „színről színre” láthassa.²⁰ „*De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.*”²¹ „*Nézd, itt mellettem van hely, állj ide a sziklára.*”²² *Ha majd elvonul előtted dicsőségem, a szikla mélyedésébe teszek és kezemmel befödlek, amíg elvonulok előtted.*²³ *Ha visszavonom a kezemet, hátulról látni fogsz, arcomat azonban nem láthatod.*”¹⁷

Ennek a csodának az értelmezése hiányzik Philón *Vita Moysis*-éből. Más művében viszont utal Mózes teofániájára. A *Legum allegoriae*-ban Ádám és Éva meztelenségének hármas értelme közül a szenvedélyek levetésével kapcsolatban hivatkozik Mózes előkészületére, hogy Istent színről-színre lássa. Mózes kivonul a táborból és a tábortól messze sátort állít fel, amelyet bizonyosság sátrának nevez.¹⁸ Philón szerint ez nem jelent mást, mint hogy az Istent szerető lélek

¹⁷ A Bibliát a következő magyar kiadás alapján idézzük: Szent István Társulat, Budapest, 1992.

¹⁸ Kiv 33,7

leveti a testet és messze kimenekül tőle, s így ezzel megszilárdul az erény tökéletességében.¹⁹

Gergely előre bocsátja, hogy nem lehet szó szerint értelmezni. Amikor Mózes a szikla hasadékába áll, hátulról látja Istent, amint elvonul előtte.²⁰ Ha a „hátulról” kifejezést szó szerint értelmezzük, testi formát tulajdonítanak Istennek, ami határt jelent. Ugyanakkor összetettségre is utal, amely részekből áll, s ezzel részei oszthatók. Az, ami részeire osztható, felbomlik, s ami felbomlik, az nem romolhatatlan. Isten ezzel szemben romolhatatlan és testetlen.²¹ Így a „hátulról” kifejezés csakis Isten követését jelentheti. Mégpedig azt, hogy a lélek „felfelé törekvő mozgása felgyorsul, és önmaga fölé emelkedik a mennyei javak vágyában (*epithymia*)”.²² A lelket „szerelmetes” (*érós*) vágy (*epithymia*) hajtja, hogy az öskép szépségében gyönyörködjék. A szikla Krisztus, s Krisztusban „állva” tehetünk szert igaz istenismeretre és Isten látására. Ez az igaz istenismeret csodája.

Csodáról csodára

Philón allegorikus csodaértelmezésének elve a messiás-államférfi eszméje, amelynek horizontjába helyezve értelmezi az egyes csodákat – Mózes életében. A csodák Isten tettei, ám a fenti csodák eltörpülnek Isten nagy tetteihez képest: a világ teremtése és fenntartása, kormányzása. Világunk megléte és fennállása, amelyek olyannyira mindennapiak és állandóak, hogy ezeket a nagy csodákat észre sem vesszük. Ám a nem megszokott, különös dolgokon és eseményeket elcsodálkozunk.

Gergely az üdvtörténet (az *oikonomia*) egészében tekinti a csodát, amely nem pusztán a dolgok természetét érinti, hanem jel, mégpedig Isten közelségének, jelenlétének a jele. A teremtés „nagyszerű és fenséges csodájáról” beszél. Az ószövetség csodái bevezető, felké-

¹⁹ *Legum allegoriae* II,54–55.

²⁰ *De vita Moysis* II,220.

²¹ *De vita Moysis* II,221–222.

²² *De vita Moysis* II,226.

szító csodák, amelyek folytatódnak Jézus mintegy előkészítő csodáival: gyógyításai, kenyérszaporítása, ördögűzése a tulajdonképpeni, a legnagyobb csoda elfogadására edzi meg az embereket, nevezetesen a megtestesülés és feltámadás, az új teremtmény csodájára.

Gergely szerint csodáról akkor beszélünk, ha egy valóság nem a természetének vagy lényegének megfelelően cselekszik vagy történik. Mint például a tűz természetének megfelelően felfelé törekszik, ezért az csoda, ha lefelé törekszik.²³ A csoda meghaladja az ember értelmi és szellemi képességét. Ésszel fel nem fogható, ezért nem adható racionális magyarázata. A csodák címzettje az ember, egyedül ő képes meglátni magát a csodát, mivel felül van a szeme és felfelé néz, nem úgy, mint a sertés, ami lefelé néz.²⁴

A Mindenható Isten fokozatosan mutatta meg magát csodái révén, hogy felnövekedjenek az emberek az igaz Isten felismeréséhez, és jelenlétének elfogadására. Ez így volt már az ószövetségi korban is, ahogyan az Újszövetségben. Az istenszülő (*theotokos*) Szűz csodájának bevezetése az égő csipkebokor. S ahogyan a bokor nem ég el, hanem csak ég, úgy van a Szűz is, aki megszüli a Fényt (a Fiút).²⁵

A feltámadás csodája nagy és nehezen elfogadható. Az Úr eleinte kisebb csodákkal fejlesztette ki és erősítette követőinek hitét a nagyobbakhoz szoktatva, nehogy elrettenjenek. Így vezette mind nagyobb csodához az emberi gyöngeséget. A csodák jól átgondolt sorrendjével (isteni pedagógiával) aztán elérkezett az egyetemes feltámadást előre jelző csoda, Lázár feltámasztása, mintegy először mások példájával szoktassa az embereket a feltámadás csodájához, majd aztán saját emberi természetével igazolja. Vagyis Lázár feltámasztásával egyfelől bevezeti a hívő embert saját feltámadásának csodájába, másrészt az egyetemes feltámadás nehezen elfogadható tényébe.²⁶ Az egyetemes feltámadás az igazi csoda, amikor is minden ember és teremtmény visszatér ahhoz az isteni szépséghez, „amelyre Isten kezdetben teremtette az embert”.

²³ Vö. *Oratio catechetica magna*, 24.

²⁴ Vö. *De vita Moysis* I,42.; *De virginitate* 5,1.

²⁵ *Homília az Úr születésére*, PG 46, 1136, 9–46.

²⁶ *De opificio hominis*, 220–221.

A KETTÉSZELT KÖPENYEN TÚL: SZENT MÁRTON RUHACSODÁI ÉS A SZÖVET POÉTIKÁJA VENANTIUS FORTUNATUS EPOSZÁBAN

PATAKI ELVIRA

1.

Európa egyik legismertebb, országhatárokon és évszázadokon át csodálattal és lelkes tisztelettel övezett szentje Szent Márton, akinek legendája azon, sok műfajban feldolgozott történeten alapul, amely szerint a fiatal s még pogány katona egy fagyos téli napon megosztja köpenyét egy koldussal. A szent születésének 1700. évfordulója kapcsán módunk volt három korai latin nyelvű forrás, a szentet még személyesen ismerő Sulpicius Severus prózai Márton-életrajza, az 5. századi Paulinus Petricordiensis hagiografikus eposza és Venantius Fortunatus 573–576 között keletkezett hőskölteménye, a jelen vizsgálat tárgyát is képező *Vita Sancti Martini* ezen eseményt feldolgozó epizódjainak irodalmi szempontú összevetésére.¹

A köpenyjelenet az itáliai származású, a klasszikus hagyományon nevelkedett s az 560-as évektől a meroving királyi udvar pártfogását élvező költő négy ének alkotta eposzának legelső narratív egysége. A sokszoros késleltetés bevezette, meglehetősen rövid rész korábbi vizsgálata mindenekelőtt a fortunatusi történetváltozat elbeszélői sajátosságaira igyekezett felhívni a figyelmet. Ennek során szó esett a mártoni köpenymegosztás műfaji meghatározottságáról: az epikus hősök által birtokolt, azok felismerését, azonosítását segítő, többnyi-

¹ Pataki E., Elbeszélői változatok egy kettészelt chlamysra: Szent Márton köpenye Sulpicius Severus, Paulinus Petrocordiensis és Venantius Fortunatus műveiben, in: Tóth O. (szerk.), *Pannóniától Galliáig: Szent Márton és kultusza* (Hereditas Graeco-Latinitatis VI.), Debrecen, 2017, 55–76.

re részletesen leírt, s a cselekmény egy adott pontján másnak ajándékozott személyes tárgy (többnyire fegyver, ruha) motívuma a klasszikus antikvitás hőseposzainak állandó eleme. Ugyancsak említésre került a tárgyátadás-toposz új eszmei keretbe helyezése: míg Homérosznál s az őt modellként követő szerzőknél az általában számottevő anyagi értékkel, társadalmi presztízzsel bíró tárgy átadása egyenrangú felek között zajlik s célja a javak kölcsönös megosztásán alapuló *philia*-kapcsolat létesítése vagy megerősítése; addig a Márton-hagiográfiában (s így Fortunatus eposzában is) a gesztus háttérében a felebaráti szeretet, az elesetről való gondoskodás krisztusi parancsa áll.

Noha csupán érintőlegesen, szintén utaltunk ezen, az epikus narráció szempontjából fontos vizuális objektumok szóbeli megjelenítési lehetőségének poétikai kérdéseire, amelyhez hasonlók a *Vita Sancti Martini* egyes, metapoetikus jellegű helyein is megfogalmazódnak. Ezzel összefüggésben kitértünk az ilyesfajta tárgymegjelentések eszközéül szolgáló *ekphrasis* egyes esetekben – így a fortunatusi eposzt nyitó köpenymegosztás-jelenet során is – tapasztalható, feltűnő elmaradásának vélhető okaira. Szemben ugyanis a művelt késő antik olvasó elvárásaival, aki a műfaj évezredes generikus jegyeinek ismeretében bizonyára számít a sorsfordító jelenet középontjában álló tárgy részletes bemutatására, Venantius Fortunatus két elődjéhez hasonlóan lényegében semmit nem közöl a Márton által viselt köpenyről. Eltérően a klasszikus ókor görög és latin eposzainak, epyllionjainak kötelező részét képező, fegyverekre, illetve pompás textíliákra² összpontosító, egyre kidolgozottabb s terjedelmesebb leírásaitól, a Márton által viselt közönséges katonaköpeny megosztásának szöveges ábrázolói nem nyújtanak, nem nyújthatnak látványos leírást. Mindez némiképp ellentmondani látszik a mitológiai meghatározottságú pogány epikát az ókor végén felváltó biblikus és hagiografikus eposzok gyakorlatának is, amelyek szintén nem

² L. az Odysseus bíborszínköpenye s az azt összefogó bross bemutatásával kezdődő (*Od.* 19,225–235), Iasón mitológiai jelenetekkel ékes palástjával (*Ap. Rhod. Arg.* 1,721–773), majd a nászágyat borító, gazdagon hímzett terítő catullusi leírásával (64,50–266) folytatódó sort.

nélkülözik az *ekphrasist*: a tárgyleírás e keresztény alapvetésű művekben fontos teológiai, exegetikai kijelentések hordozója, részét képezi a magasztalás eszköztárnak, s szuggesztív, láttató ereje révén segíti vallási képzetek terjesztését.³

A Márton-eposzok köpenyelbeszélésének különleges helyzete pontosan abban áll, hogy a főhős keresztény identitását, életszentségét meghatározó, eredetileg azonban teljességgel jellegtelen, értékessé és egyedivé kizárólag a megosztás révén váló tárgyról semmi érdemleges nem mondható. Márton mindenfajta egyediséget nélkülöző köpenye, amelynek egyetlen tudható minősége a kizárólag Venantius Fortunatus eposzában említett fehér szín (1,66: *militis alba clamis*⁴), a korszak bármely római katonájának vállát boríthatná:⁵ beleszótt díszítőmotívumok híján a textil egyénítésre, tulajdonosa azonosítására nem ad lehetőséget. Az *ekphrasis* elmaradását másrészt az is indokolja, hogy a ruhaátadás epikus toposzát keresztény összefüggésbe helyező szerzők számára az alamizsna gesztusa nyilvánvalóan sokkalta fontosabb, mint az annak során a másiknak átengedett tárgy milyensége, illetve annak verbális reprezentációja. Mindezek ellenére a poétikai konvenciónak megfelelő tárgyleírás elmaradásáért a mind Márton élete, mind pedig Venantius Fortunatus eposza számára meghatározó fontosságú amiens-i jelentből a költő bőségesen kárpótolja az olvasót a különféle ruhákkal s azok viselésével kapcsolatos epizódokból összeszövődő, a mű egészen végig húzódo gazdag motívumhálójával.

A *Vita Sancti Martini* költője alkotóelődeinél jóval nagyobb figyelmet fordít művében a ruházat, a test befedettségének fogalmára,

³ A keresztény epika *ekphrasis*aírói általában I. S. Labarre, Le projet poétique des auteurs latins d'épopées bibliques : la place des *ekphraseis*, in: *Manifestes littéraires dans la latinité tardive*, colloque international organisé par P. Galand-Hallyn et V. Zarini (Université Paris – Sorbonne, 23–24 mars 2007), Paris, Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 188, 2009, 35–50.

⁴ Itt és az alábbiakban az alábbi szövegkiadást idézem: S. Quesnel: *Venance Fortunat : Œuvres 4, Vie de Saint Martin*, Paris, 1996.

⁵ Sulpicius Severus az egyszérű *simplex* (*Vita Sancti Martini* 3,1) jelzővel illeti a köpenyt, Paulinus Petricordiensis kizárólag annak esőt, hideget távoltartó praktikus funkciójára utal (*De vita Sancti Martini* 1,75–76).

amelyet a védettség, a gondoskodás, olykor a megváltás képzetével társít; szemben a mezítelenség szintén jelenlévő motívumával, amely egyaránt jelentheti a védtelen halandó törekénységét, kiszolgáltatottságát, vagy utalhat a testben való, esendő földi létezését kísérő bűnre. A szövetekkel, bőrökkel, a csupaszság eltakarására alkalmas egyéb mesterséges vagy természetes anyagokkal kapcsolatos elbeszélések Fortunatus művében nem csupán a Mártonra vonatkozó történeti-életrajzi hagyományból ismert konkrét események, az alamizsnagyakorlás vagy csodatételek ábrázolásakor jelennek meg, hanem, a szöveg és a szövet archaikus megfeleltetésének felelevenítésével megeremtik az elbeszélői önreflexió lehetőségét is. A késő antik Márton-hagyomány, egyben a fortunatusi eposz elsőrangú kutatója, S. Labarre a *Vita Sancti Martini* ruházattal kapcsolatos kijelentéseit vizsgáló tanulmányában mindenekelőtt az amiens-i jelenetben viselt *clamis* szociokulturális meghatározottságát, a katonából aszkétává válás folyamatának a ruházkodás szintjén is megnyilvánuló jelenségét, valamint a fehér s a bíbor textilek, a csillogó szövet szimbolikáját elemzi.⁶ A jelen munka, amelyet az említett tanulmányon túl ugyancsak inspirált Labarre alapvető jelentőségű monográfiájának⁷ az eposz szövésmetaforáival kapcsolatos rövid áttekintése,⁸ fő céljául a mű ruházattal kapcsolatos kijelentései narratív szerepének, poétikai, esztétikai téjtjének részletesebb tárgyalását tűzi ki maga elé.

2.

Amint arra a korábbi tanulmány végén csupán jelzésszerűen utalhattunk, a ruhamotívum többé-kevésbé nyílt formában jelen van már a tulajdonképpeni történetmondást szegélyező többretegű, pró-

⁶ L. S. Labarre, *Le vêtement dans la Vie de saint Martin (IV^e s.) : signe social et valeur symbolique*, in: F. Chausson – H. Inglebert, *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris, 2003, 143–151.

⁷ S. Labarre, *Le manteau partagé : deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (Ve siècle) et Fortunat (VIe siècle)*, Paris, Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 158, 1998.

⁸ *A stamen, nodus, tela, ligare, filum* s egyéb kifejezések kapcsán l. Labarre (1998) 67–68.

zát verssel váltó paratextusban is. A tours-i Szt. Gergelyhez intézett kísérőlevél élén a magát a műfaji követelményeknek megfelelően szerény tehetségűnek láttató költő és a kegyes, egyszersmind grandiózus téma közötti, némiképp mesterségesen gerjesztett feszültséget tematizáló *recusatio*ra látni példát. A címzett szeretetteljes jóindulatára hivatkozó, művét sietősen, az aratás embert próbáló, munkával teli időszakában (1: *in opere messium... in ipsa messe*) lejegyző Fortunatus állítása szerint lemond a *lexis*, a *dihairesis*, a *parainesis* s egyéb, rétoroknál és filozófusoknál bevett eszközök használatáról, mondván, az ilyenekkel törődjenek csak azok, akik hasonló *uszályok hozzátoldásával és látványos szétteregetésével* (*ibid.*: *syрма adsuere, proferre*) igyekeznek előadásuk hatásosságát fokozni. A viselője látványos bevonulását lehetővé tévő uszályt jelentő, görög *syрма* alak a mű első ruházati metaforájaként az antik tragédia világát s annak fennköltségét idézi, egyben a dagályosság stílushibájának elkerülését is célozza. A retorikai fogások ígért mellőzése természetesen nem felel meg a valóságnak: a nyelvében olykor valóban keresetlen, másutt viszont kifejezetten exkluzív szóhasználatú Fortunatus az *oxymoron*, az *antithesis*, a *paronomasia* s a gondolatrítmus egyéb eszközeinek szakavatott alkalmazója.⁹

A textil motívuma mindazonáltal nem kizárólagos szövegalkotói metafora e helyütt. Ugyancsak metapoetikus jelentést hordozhat az aratás (*messis*) háromszori említése, amely érthető az eposz keletkezésével kapcsolatos valós kronológiai adatként, azonban legalább ennyire irodalmi toposzként is: a termés begyűjtése, betakarítása a hellénizmus óta az összegző, nagy mű létrejöttének metaforájaként ismert,¹⁰ s ugyancsak a *messis* alak használatának metaforikusságát erősíti, hogy Fortunatus a maga kapkodva létrejött, csiszolatlan (*cursim, impolite*) művet eredményező szellemi, alkotói, illetve a szöveget lejegyző, írásban rögzítő, ezáltal fizikai dimenzióval is

⁹ Fortunatus retorikai eszközeiről I. M. Roberts, *The Humblest Sparrow: The Poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor, 2009, 216–217.

¹⁰ L. mindenekelőtt Theokritos *Thalysia* (*Aratóünnep*) című programadó művét (*Id. VII*), vagy az egykori létezésében is vitatott *Sóros* (*Gabonahalom*) című korahellenisztikus epigrammagyűjteményt.

rendelkező tevékenységét a barázdák szántásához hasonlítja (*sulcarem*).

A paratextus második rétegét képező, a meroving uralkodóház jeles hölgytagjait, Radegund királynőt s annak fogadott lányát, Ágnes apátnőt megszólító verses előszó a szövetmotívum újabb, a mű egészen végighúzódnó típusát vezeti be. Ehelyütt és az egyes könyveket bevezető további prológosokban Fortunatus a költői alkotás folyamatát téli habokat átszelő veszélyes tengeri úthoz, saját elbeszélői alaphelyzetét pedig az *ijedt, remegő, bizonytalan, tévelygő, szorongó, összezavarodott*¹¹ tengerész vitorlabontásához (1: *tumido... dare vela profundo*) hasonlítja; s arra kéri előkelő női pártfogóit, imádkozzanak Mártonhoz, hogy az *ajka melengető leheletével* (35: *flatibus suis / labris favere*) segítse a hajó¹² haladását. Az epikus hős tehát nem csupán témája, ihletője, de a szó szoros értelmében *inspiráló* mozgatója is a hajó-műnek.

A tulajdonképpeni művet, azaz a Márton-gestát beburkoló harmadik paratextus az 1. könyv már említett, a cselekménymondást tovább késleltető bevezetőjében (1–49) kap helyet, amely a keresztény verses epika fejlődésének történeti áttekintését nyújtja. Az amiens-i köpenymegosztás jelenetét előkészítendő, a szövegrészt a kapu és a befedettségek eltakartság képei nyitják: a pokolból diadalmasan visszatérő Krisztus a mélységből a csillagokig (8: *astris*), az üdvözülés fényébe emeli a *hosszú időre sötétségbe burkolt népeket* (6: *populi longa caligine tecti*). A keresztény epikusok etimológiai szójátékok tarkította¹³ katalógusában a ruhamotívum szintén megjelenik: Fortunatus elődeire hivatkozva említi Paulinust, aki *hitére és művészetére* (20: *fide pollens... et arte*) támaszkodva volt képes kifejteni, szó szerint ráncaiból, gyűröttségéből *kisimítani* Márton tanítását (21: *versibus explicuit Martini dogma magistri*).¹⁴

¹¹ VSM Prol. 23–24: *Attonitus, trepidus, hebetans, vagus, anxius anceps / confuso ingenio mox ope nauta caret*.

¹² A hajómetafora ovidiusi, claudianusi előzményeiről I. C. Braidotti, Una metafora ripetuta: variazioni sul tema nautico nella « Vita s. Martini » di Venanzio Fortunato, GIF 45, 1993, 108–19; Labarre (1998) 64–66.

¹³ Cf. VSM 1,19: *prudens prudenter Prudentius immolat actus*.

¹⁴ A másik hivatkozás során (2,468–471) a textilmetafora elmarad, Paulinus mennydörgő hangú (*intonuit*), a szenttel versengeni képes (*aequiperare valens*), a

A tényleges életrajz azonban még ekkor sem veszi kezdetét, a költő újabb *excusatió*nak ad helyt (26–49). Tehetségét illően kisebbitendő, Fortunatus önmagát *mocsosktól elnehezült, súlytalan szavú, lomha értelmű, mesterségének fogásait nem ismerő*, a nyelvtan forrásából épphogy csak kortyoló kezdőnek állítja be. Az önalacsonyítás kötőszó nélküli kéttagú szerkezetekből álló hosszas listája (26–33)¹⁵ a köpenymegosztás korábbi elbeszélői változataiból részint már ismert, Márton egyszerű ruháját a világi hatalmasságok fényes öltözetével szembeállító ruhamotívumban teljeseedik ki. Fortunatuson *nem ragyog bíbor szegélyű tóga* (34: *non praetexta mihi rutilat toga*), még csak egyszerű köpeny sem fedi (*paenula nulla*¹⁶), csupán *a hírnév póré éhe* (*famae nuda fames*¹⁷ *superest de paupere lingua*) él *szegényes nyelvén*. Az olvasóban imigyen tudatosított kifejezésbeli eszköztelensége, mezítelensége, az emelkedett téma művészi felöltöztetésére való alkalmatlansága miatt Fortunatus az amiens-i kapujelenet díszruhát nélkülöző, a koldust alamizsnával ellátni alig tudó Mártonának alakmásaként áll az olvasó előtt. Az epikus ezután saját cselekvésképtelenségét újabb, a szövéssel rokon kézműves technikán alapuló metapoetikus képpel érzékelteti: az elbeszélő bizonytalan afelől, ily virágtalanul (38: *nullo flore virens*) belefoghat-e a mártoni tettek (*gesta*) koszorúba fonásába (ibid.: *ego tendam texere sertam*) oly sok, égbenyúló csúcsként (36: *culmina vatum*), a tudás folyamaként (37–38: *flumina doctorum*), a beszéd gyöngyöktől virágos rétként (ibid.: *gemmantia prata loquentum*) megjelenített előd után? A történetyszövéssé itt felsejlő metaforája több alkalommal visszatér majd a szövegben: a mű egészének középpontján olvasható, a történetmondást mintegy újrakezdő 3. ének prólógu-

témával szemben mégis alulmaradó előadóként (*materie victi*) jelenik meg.

¹⁵ VSM 1,27–28: *Faece gravis, sermone levis, ratione pigrescens, / mente hebes, arte carens, usu rudis, ore nec experts...* – A költő által különösen kedvelt kéttagú, asyndetikus listákról l. Labarre (1998) 145–147.

¹⁶ Kör- vagy harangszabású, bő, eredetileg az egyszerűbb társadalmi rétegek által viselt utazóruha, amely a 4. századtól Szilveszter pápa rendelete értelmében a püspöki ruházat részét képezi, vö. H. Norris, *Church Vestment: Their Origin and Development*, New York, 2002, 55–58.

¹⁷ A 35. sor olvasati szövegváltozatairól l. Quesnel (1996) 7, 13. jz.

sa már nyíltan a patrónusa tetteit egybeszövő (3,13: *egregii contextens gesta patroni*) költőt láttatja.

A paratextus szöves- és szövetmotívumainak sorát különös, az amiens-i események elbeszélését (50–67) közvetlenül megelőző helyen (48–49) olvasható, s a történeti kontextus ismeretében meglepő metafora zárja. Fortunatus a szárazföldi, pannóniai születésű Mártont Gallia messzire ragyogó világítótornyának nevezi (49: *gallica celsa pharus*),¹⁸ ezáltal térve vissza a prologus elején megjelenített tenger-képzethez. A rá következő énekek bevezetéseiben is rendszeresen feltűnő, folyamatosan variálódó hajózásmetafora értelmében Márton fénylő alakja biztosítja a költemény-hajó haladását az epika veszélyes vizein. A *pharus* alak azonban – ismerve a költőnek a nyelvi játékra való, a magasztos témát feldolgozó hagiografikus eposzban is rendre megnyilvánuló hajlamát¹⁹ – a Mártonhoz kötődő biografikus hagyomány s az *in statu nascendi* eposz legfontosabb szimbólumának tekinthető köpeny motívumának közvetett, alluzív felvezetésére is szolgálhat. A még alig látható, kontúrok nélküli szöveg világítótorony (49) segítségével történő fénybe állítása után a költő szinte észrevétlenül siklik át a köpenymegosztás elbeszélésére (50). Ezen, az általános *panegyricus*-kontextusból a valós történeti eseményeken alapuló cselekménymondásba való akadálytalan áthaladás érzékeltetésére kétnyelvű etimológiai játék szolgál. A latin *pharus* (világítótorony) azonos jelentésű görög előképe, a hímnemű φάρος írásbeli formájával és hangalakjával egyaránt felidézheti a semleges nemű φάρος alakot is, amely viszont nagyobb darab textilt jelent, s a vitorlavászon megjelölésén túl alkalmas a férfiruha, az epikus nyelvhasználatban pedig több esetben a hős köpenyének²⁰ megnevezésére is. Az elbeszélői lehetőségek tengerét szegélyező partra, azaz a költemény előhangjába helyezett fárosz (ő φάρος) fénye tehát irányítja a költemény-hajót, közvetett módon azonban az

¹⁸ A szent Venantius Fortunatus kisebb költeményeiben is megjelenik fároszként, cf. *Carm.* 10,7,7 (*De natalitio sancti Martini*): *qui uelut alta pharus lumen pertendit ad Indos*.

¹⁹ Erről I. Roberts (2009) 119 és 264.

²⁰ *Hom. Il.* 2,43, *Ap. Rhod. Arg.* 2,30.

olvasó látóterébe helyezheti a hős, a majdani szent köpenyét (τὸ φάρος) is, a Márton alakjához kötődő epikus narratíva ezen központi elemét.

Ami a felöltözöttség, befedettség motívumának a cselekmény szintjén való jelenlétét illeti, a legfontosabb történetek többnyire az egyes énekeket közrefogó narratív keretekben jelennek meg. Az 1. éneket a leprás meggyógyításának Párizs kapujában játszódó epizódja zárja (487–500),²¹ amely az evangéliumi elbeszélésen túl stílusában leginkább Sedulius *Carmen Paschalé*-jének hasonló jelenetére támaszkodik.²² A párizsi csoda az elbeszélés szóhasználatára révén mindazonáltal tekinthető az ugyanezen éneket nyitó amiens-i köpenymegosztás variánsának is, hisz a leprást meggyógyító csók szintén új külsővel ruházza fel a nyomorultat. A város kapujában ez esetben egy gennytől nedvedző, járni is alig tudó, vak, bűzös lehetű, csonkolt lábú, megtört hangú, s nem mellesleg (az *excusatio* költőjéhez hasonlóan) lomha értelmű (492: *mente hebes*, vö. 28) leprás akad az odaérkező Márton útjába.²³ A szerencsétlen külsejének naturalista láttatásában önálló sorozatot képez a mezítelenség vs. befedettség, a bőr mint természetes kültakaró és vele szemben a mesterséges, társadalmi konvenció által előírt, teológiai eredetét tekintve pedig a bűnbeeséshez kötődő ruházat szembenállása. A külsejére nézve egykori önmagával meghasonlott (489: *sibi dispar*) férfi testét színes, mintás textília helyett éktelen *foltok tarkítják, sebek borítják*, bőre alól kilátszik *meztelen* húsa (490: *maculis varius*,²⁴ *cute nudus, vulnere tectus*). A *sápadtság takaróját magára*

²¹ A helyhez I. M. Roberts, St. Martin and the Leper: Narrative Variation in the Martin Poems of Venantius Fortunatus, *JML* 4, 1994, 82–100.

²² Sedulianus előadásában (*CP* 3,32) Jézus nem csókolja, nem érinti meg a leprást, csupán áldásával gyógyít. A testek közvetlen érintkezésén alapuló fortunatusi változat vizuális hatásáról I. Roberts (1994) 208–209.

²³ *VSM* 1,490–492: *maculis varius, cute nudus, vulnere tectus / tabe fluens, gressu aeger, inops visu, asper amictu / mente hebes, ore putris, lacerus pede, voce refrictus*. A kéttagú szerkezetekből álló katalógus formailag is az *excusatiót* (25–27) idézi.

²⁴ A *varius*, lévén a görög *poikilos* megfelelője, a tarka, mintás, pöttyös textília *terminus technicus*a.

öltő szerencsétlent (493: *induerat miserum peregrino tegmine pallor*) durva daróc fedi (491: *asper amictus*). A pillanatig sem mérlegelő (494: *improvisus*) szent csókkal illeti a nyomorultat, s nyálának gyógyító hatására annak bágyadtsága azonnal eltűnik, arcát friss bőr öltözteti (498: *faciem cutis advena vestit*), s ezen új felületre *íródnak* vissza rég eltörölt vonásai (500: *deleta diu rescribitur imago*). Az írásmetaforát a 499. sor *character* alakja is erősíti, hiszen a görög szó a jellemvonáson túl vonalat, ösztönös, állati kaparást, de tudatosan létrehozott vizuális jelet, írásjegyet is jelent. A poliszém görög alak alkalmazásával Fortunatus az írás és az azt hordozó sima felület közötti kapcsolatot helyezi a középpontba, lett légyen a sokféle jelentést magára venni képes felület akár mintás szövetből varrott ruha, állati eredetű, halott bőrből készült pergamen vagy még élő, lélegző emberi bőr. Noha a költő egyáltalán nem utal arra, hogy a leprás betegsége valamiféle korábbi vétek büntetése lenne, az ilyesfajta gondolat látens jelenléte sem zárható ki. A lélek felületén szennyeződésként, foltként megjelenő bűn gondolata vallási univerzáléként ismert a kései antikvitás pogány szerzőinél is, s a szégyenfoltra is utaló *macula* alak (490), valamint az *advena* jelző (498), amelyet a patrisztikus irodalom a keresztségben való megtisztulás, újjászületés kontextusában alkalmaz,²⁵ ugyancsak a testi-lelki megújulás képzetét sejteti.

3.

A 2. ének bevezetőjében (1–10) a tengeri utazás, pontosabban a kikötés, pihenés idejére meglazított, majd megerősített és újra a szélnek feszített vitorla *Prologus*ban (1–26) látott képe tér vissza, a terminusok és a szerepkörök azonban változnak. Ami a textíliára vonatkozó kifejezéseket illeti, a korábbi *vela* (*Prol.* 1) helyett a görög *carbasa* (1), illetve a Krisztus halotti leplét is idéző *lintea* (5) alak jelzi a vásznat. Míg az imént az Ágnes és Radegund imáira hallgató Márton volt az, akinek leheletére bízta az alkotó a költe-

²⁵ Lásd Quesnel (1996) 126.

mény-hajót (*Prol.* 33–36), Fortunatus most a Szentlélekhez magához (6: *spiritus altevolans*) folyamodik, hogy az segítse a *szent rakomány* (8: *sancta entheca*, más olvasatban, szintén görög alakkal *emptica*), azaz a hajós-elbeszélő számára *könnyű súlyt, édes terhet* jelentő Márton (9–10: *leve pondus amantis...*, *mercis onus suave*) célba juttatását. Noha a hely alapgondolatát a hordozó számára terhet nem jelentő súllyal kapcsolatos, többszörösen kifejtett (s távolról Szent Kristóf Európában csupán évszázadokkal később elterjedt legendájára emlékeztető) paradoxon képezi, az 1. ének nyitóelbeszélését közvetlenül megelőző, a szentet világitótoronyként láttató metafora hatása itt is érezhető: Márton rakomány mivoltán túl egyben *édes lángnyelv, a hajó biztató reménye* (9: *dulcis apex*,²⁶ *spes fida ratis*) is – mindez az itáliai születésű szerzőben a hazája hajósai által tisztelt Szt. Elmo alakját is idézheti.

A 2. ének bevezetést követő első önálló egysége (11–19), amely tehát szerkezeti helyét tekintve az amiens-i köpenymegosztás jelenetével alkot párhuzamot, gyógyítás-tematikája révén a párizsi leprásról szóló, az 1. könyvet záró epizóddal rokon. A nyolcsoros rész azonban jelentősen különbözik az amiens-i és párizsi kapujelenet ábrázolásmódjától. Konkrét térben és időben játszódó esemény, egyedi *miraculum* részletgazdag, historikus hűség igényével előadott elbeszélése helyett Fortunatus itt általánosságban értekezik a szent testének s szegényes ruházatának rendkívüli erejéről, csupán a részlet legvégén utalva – ekkor is csupán áttételesen, minden konkrétumtól mentesen – a vérfolyásos asszony gyógyulásának evangéliumi előképére. Amit csak a szent kezével vagy valamely más testrészével megérint, meggyógyul, állítja a költő: Márton ujjából a mélyből váratlanul felbukkanó forrás hasonlatosságára tör elő az üdvösség (12: *a digitis salit alta salus*), körmei balzsammal²⁷ áradnak. A forrás elliptikus képe vezet át a szent köznapi ruhájából származó foszlányok (13: *fimbria*) gyógyerejének érzékeltetéséhez: utóbbiak üdvös, túlcsoordu-

²⁶ Quesnel (1996) fordításában általánosságban jóakarató erő (*VSM* 2,29: *puissance bienveillante*).

²⁷ Az eredetiben *paronomasián* alapuló hatásos szójáték (*VSM* 2,12): *fluit unguen ab ungue*.

ló egészséget hintenek (14: *sparsit abundantem modica de veste salutem*) az azokat megérintő betegekre, akik titokban lopnak maguknak egy-egy, az egészséget földi orvos közbenjárása nélkül visszaadni képes, üdvöztető szálát (17: *per furta salubria fili*). A csodás erejű ruha itt csupán teoretikusan jelzett képzelete ugyanezen éneken belül a kolostorába érkezők lábát a *humilitas* eszményének engedelmeskedve személyesen megmosó Márton portréjában tűnik fel újra,²⁸ majd, egyedi történet formájában, a záróénekekben tér vissza (4,251–271).

Az öltözkéssel, a test befedésével kapcsolatos jelenetek ezen énekekben is jól elhatárolható csoportokba sorolhatók. Ezek egyike a fejedelmi díszruha, a fényűző szövet motívumán alapul, amely többnyire (de nem kizárólagosan) negatív erkölcsi minősítéssel társul, s a hiúság, gőg bűnének megjelenítésére szolgál. Ennek példáját látni az elődjét meggyilkoló Maximus *usurpator*²⁹ 386-ban rendezett lakomájáról beszámoló epizódban (58–121). Az ünnepség során a díszvendégnek, vélhetően a törvénytelen kormányzás legitimálására meghívott Márton megleckézteti a tőle támogatást és nyilvános hódolást váró Maximust azzal, hogy a neki elsőnek felkínált kupát néhány kortynyi bor elfogyasztása után nem az uralkodónak, hanem egy, az eseményen szintén jelen lévő, alacsony rangú papnak küldeti tovább. A gesztus hatását tekintve a köpeny-megosztás jelenetével alkot párhuzamot: a kupa átnyújtása éppúgy pirulásra készíteti az összejövetel előkelő vendégeit (113: *erubuitque... turba satellis*), miként Amiens lakosait a katona és a koldus közötti, szintén hangtalan mozdulat.

Márton bátorságát, a trónbitorlót udvartartása előtt megalázó, szavak nem kísérte tettét (amely részben az állhatatos bölcs és a zsarnok szembenállásának klasszikus toposzához kötődik) Fortunatus csodaként értelmezi. Noha a *miraculum* szó vagy annak rokonfogalmai nem szerepelnek a szövegben, a rendkívüliség érzékeltetésének elbeszélői szándéka az epizód bevezetésében és zárásában is megmutatkozik.

²⁸ Cf. VSM 2,354: *...cum sua porrigeret vel fimbria tacta salutem*.

²⁹ A fortunatusi *convivium* klasszikus előképeiről I. M. Roberts, Martin Meets Maximus: The Meaning of a Late Roman Banquet, *REAug*, 41, 1995, 91–111.

Az utóbbival kezdve: Márton gesztusa a később bekövetkezett eseményekre hivatkozó (110–111) költő értelmezésében a történelmi tények által utólag igazolt *vaticinium ex eventu*, néma, testbeszéd létrehozta jóslat, amely a hatalma csúcsán lévő trónbitorló közelgő bukását vetíti előre (116–121).³⁰

Ezen, a jövőbelátás képességén (117: *praedixit sorte futura*) alapuló gnosszeológiai csodát az annak keretet adó lakomaleírásban más típusú, kisebb volumenű, de szintén a hétköznapin túlmutató, az intellektus helyett az érzékszervekre ható esztétikai csodák előzik meg. Az uralkodó mérhetetlen gazdagságát szemléltető, fényűző berendezésű terem, a drága asztalnemű, ínycsodák (73: *divitiae, deliciae*) leírása a föld, a víz, a levegő nyújtotta gasztronómiai különlegességek s az azok származási helyét égtájak, szelek, folyók, népek és növényfajták szerint soroló, kimerítő részletességű, már-már mechanikusnak ható katalógussal indul,³¹ majd az illatszerek, füstölők, ékkövek előszámlálásával folytatódik, s a falikárpitok, ágytakarók, terítők, a ragyogó ruhában tündöklő fiatal szolgák³² képével ér véget. A mindvégig néma szereplők viselte öltözetek részletes leírásával nem találkozni. Noha a költő nem utal sem az elbizakodott uralkodó, sem a szent külsejére, a trónbitorló (pompás rezidenciája alapján feltételezhető) fényes megjelenése bizonynyal kiáltó ellentétben áll Márton egyszerűségével.

A helyet annak Paulinus Petricordiensisnél olvasható előképével összevetve néhány elbeszéléstechnikai, illetve általánosabb esztétikai újdonságra figyelni fel. A fortunatusi katalógusok sorozatában a természet ajándékozta javak, nyersanyagok művészi átalakításának, megmunkálásának gondolata fokozatosan nyer egyre nagyobb teret, s hozzá valamiféle, a különböző művészeti ágak, illetve kézműves technikák közötti hierarchia képze té társul. A különleges borokkal

³⁰ A bukásra utalva újra feltűnik az aratás motívuma: ellenfelei a korábban katonai sikereket arató (2,117: *prospera quae meteret*) Maximust semmisítik meg.

³¹ A *convivium* mint gazdagságtoposz a korszak mozaikművészetének is állandó eleme, l. Roberts (1995) 101.

³² VSM 2,91–92: *Inde pari pariter rutilant aetate ministri / In cunctis uarius habitus, nitor omnibus unus*. A hely vergiliusi reminiscencia, vö. *Aen.* 1,705.

teli metszett kelyhekről szólva (82–85) Fortunatus a folyadék természetes árnyalata és az üvegedény áttetsző fala által együttesen előidézett vizuális-optikai hatást emeli ki. A tárgy egybeolvadó színeivel, csillogásával elkápráztatja a lakomán ténylegesen jelenlévőket és az azt csupán virtuálisan szemlélő olvasók tekintetét, akik már nem képesek megkülönböztetni a tárolóedény és a benne tárolt anyag határait (2,83: *vix discernendis cristallina pocula potis*); a leírásban azonban az üveget alakító, csiszoló kézművesről nem esik szó. A kidolgozás motívumának hiánya változást mutat a paulinusi, szintén az áttetszőség és a megtévesztő látvány képzetén alapuló kehelyleírás gyakorlathoz képest, amelynek szerzője az eredendő, természetes állapotukban is értékes anyag és az azokat átalakító mesterségbeli tudás együttműködésére vezeti vissza a remekműű edények létrejöttét (3,102): *Ars erat in pretio, pretium pretiosius arte est.*³³ A fortunatusi részlet érdeklődésének középpontjában szemlátomást a textilek, a kárpitok és a szolgák ruhái – a virágokkal hímzett, aranyszálakkal átszőtt, gyöngyökkel díszített selymek, puha gyolcsok, a feketébe hajló bíborral festett ágytakarók – állnak, amelyeknek leírásában a szövés, a hímzés technikai szókincse dominál.³⁴ Az egyetlen reprezentatív textília bemutatása helyett a látvány összehatását megjeleníteni kívánó fortunatusi *ekphrasis*, szemben a kupaleírással, nyíltan beszél az azokat létrehozó aprólékos műgondról (87: *arte laborata*).

Utóbbi érzékeltetésére a költő Arachné alakját is megidézi (ibid.: *uel qualia pensat Arachne*), közvetetten utalva a *Metamorphoses* több mitológiai elbeszélés képi reprezentációját egy-egy kivételes szépségű textilmű határain belül elhelyező, kettős kárpitleírásra (6,70–128). Fortunatus az ovidiusi allúzió használatával költeménye krisztusi értékrendjének lerombolása nélkül integrálja művébe a klasszikus költészet örökségét. Nincs tudomásunk arról, hogy a *Vita Sancti Martini* művelt keresztény olvasóit megbotránkoztatta volna a

³³ Bővebben I. Roberts (1995) 103–107.

³⁴ VSM 2,86–90: *Hic abacum picto bombycina flore decorant / alte laborata et uel qualia pensat Arachne; / Serica purpureis sternuntur uellera uillis; / illita blatta toris aurumque intermicat ostro / totaque permixtis radiant uelamina gemmis.*

politeizmus világára utaló (s emellett a szöveget a pókháló szövédé-kéhez hasonlító, ismert metapoetikus képet³⁵ is idéző) reminiszccencia. Mi több, a pogány referencia a műben a mindenkoron létező isteni igazságszolgáltatás hathatóságának kifejezésére is szolgálhat. A technikai tudására túlságosan büszke, elbizakodottságában istennővel versenyző, majd büntetésül pókká változtatott Arachné e helyütt ellipszisben megjelenő eredetmítosza³⁶ Maximus *hybris*ének tudatosítására szolgál, s narratív szinten utólagosan is igazolhatja a trónbitorló elkerülhetetlen bukásának különleges, a tárgyátadás mozdulata révén megvalósuló korábbi mártoni megjósolását.³⁷

Az eposzra általánosan jellemző, az eddig tapasztalt motívum-párhuzamok által is alátámasztott, ismétlésen alapuló variatív történetmondás gyakorlata ez esetben is érvényesül. A Maximus udvarában játszódó jelenet ellentétes elemeket is alkalmazó, a ruházat motívumát továbbszövő párja a 3. énekben olvasható (209–246). A hithű Valentinianus császár arianus felesége hatására³⁸ kitiltja udvarából az oda kegyes céllal (211) érkező szentet. Miután nem nyer bebocsáttatást, Márton ruhát vált: a feltehetően az eddigi-ekben viselnél is hitványabb, civilizált öltözetnek még kevésbé minősíthető szőrcsuhát, a bűnbánók viseletét ölti magára s fejére hamut szórva³⁹ böjtöl, imádkozik egy álló héten át. Ennek eredményeképp egy angyal vezeti vissza a palotába, ahol az őt továbbra is megvetéssel fogadó, gőgös uralkodót hirtelen lángnyelvek veszik körül, s a tűzhaláltól csak Márton menti meg. Bár Valentinianus

³⁵ A kép Fortunatus kisebb költeményeiben tűnik fel (cf. 5,6,16: *uelut aragnea arte*), utóbbihoz l. S. Labarre, *Images de la spiritualité dans la poésie de Venance Fortunat : pasteur, brebis et toison*, in: S. Labarre (éd.), *Présence et visages de Venance Fortunat, XIV^e centenaire*, colloque organisé par F. Cassingena à l'Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 11–12 décembre 2009, Camenae [revue en ligne], 11, 2012, 9–10.

³⁶ Minerva neve e helyütt nem hangzik el, ugyanezen ének egy későbbi kísértés-történetében viszont szerepel (2,165).

³⁷ Hasonlóképp Roberts (1995) 100.

³⁸ A variatív-ellentételező történetmondás újabb példájaként említhető, hogy az eretnek császárnő alakját a közvetlenül rákövetkező történetben (3,247–269) Maximus igazhitű, önmagát megalázó, Mártont saját kezűleg kiszolgáló feleségének alakja ellenpontozza.

³⁹ VSM 3,219: *Contegitur saetis respergitur atque favillis*.

külsejének leírása itt is elmarad, Márton ruházatával is kifejezett aszkézise látens módon ellentételezheti az uralkodó és környezete talmi ragyogását.

A feltűnő, dúsan díszített öltözet a világi hatalmasságok mellett a Sátán szolgáinak is sajátja, illetve az ördögi kísértés eszköze, amint arról a mű több epizódja is tanúskodik. A 2. ének egy, konkrét csodaesemény elbeszélése helyett ismét általánosságban fogalmazó, a mártoni szentség erejét érzékeltető rövid részlete (132–140) szerint a szent éles, a megtevesztő látvány (135: *falsa imago*) felületén tűként (134: *acumine visus*) áthatoló tekintete leleplezi a *különféle alakokat magára öltő* (136: *varia tegetetur figura*) démonokat (*larva*), s megmutatja azokat valós, póre (137: *sancto nuda fuit*) gonoszságukban: a vetköztetés metaforikus gondolata ez esetben (a görög *alétheia*-fogalmat idéző módon) az igazság feltárását, külső burok általi elrejtettségének megszüntetését szolgálja.

E valós háttéreseményt nélkülöző, teoretikus jellegű részlet egyedi, konkrét példa révén történő igazolására az ördögi cselvetéseket legyőző csodák egész sorát (162: *rerum mirabilis ordo*) bemutató sorozatban kerül sor (2, 162–221). Az álnok ellenség változatos külsőt öltve magára mutatkozik meg a szent előtt, olykor pogány istenek képében (167–168: *diversis formis... specie variante*).⁴⁰ A gonosz egy alkalommal a Márton irányította szerzetesi közösségben mutatkozó vétkek, illetve az azokkal szembeni állítólag túlságosan elnéző vezetői magatartás miatt támadja a szentet. Utóbbi védekezésül az emberiség vétkeit eltörlő Megváltó mindent megbocsátó gesztusára hivatkozik, s a Golgotán történtek egyes állomásait, emblematisztikus tárgyait, az üdvözülés zálogait (206: *funeris ordo, ... arra salutis*) felsorolva tesz hitet a bűnbocsánat szükségessége mellett. A kereszthalál és a feltámadás kötőszó nélkül sorolt kulcsfogalmainak katalógusából⁴¹ szempontunkból mindenekelőtt a meg-

⁴⁰ Jupiter, Anubis és Venus mellett (utóbbi külseje és talán ruhája révén emelkedik ki a többiek közül, vö. 2,165: *habitu*), Fortunatus az intellektusa miatt veszélyes Minervát említi (*ibid.*: *fronte*). Megjegyzendő, hogy Márton női szépség általi megkísértéséről egyetlen adat sincs.

⁴¹ VSM 2,207–208: *Sputa flagella clamis fel acetum lancea clauis / Crux pia mors*

korbácsolt, megköpdösött, lándzsával átszúrt Krisztus *katonaköpenyének* (*chlamys*) említése érdemel figyelmet, két okból is. A kizárólag a hadseregben használt ruhadarab említése utalhat a marmoutiers-i közösségbe fogadott volt katonák egykori, el nem évülőnek tekintett bűnei miatt kiobbant teológiai vitákra.⁴² Másrészt, az *arrha* újabb előfordulása a *clamis* szó vonzáskörzetében az amiens-i köpenyjelenet zárómondatát idézheti a figyelmes olvasó számára: a fogalmak újbóli társítása, a lexikális ismétlés újfent Márton és a Megváltó hasonlóságát emeli ki, amint arra a 206. sor *imitator Christi* szerkezete egyértelműen utal.

A most tárgyalt hely (161–221) ruhamotívuma, mint látni fogjuk, meghatározó jelentőségű az azt közvetlenül követő két újabb egység (222–277, 278–345) szempontjából is. Az így létesülő tematikus sor amiatt is említést érdemel, mert jelenléte módosíthatja a fortunatusi szövegépítkezéssel kapcsolatos általános szakirodalmi álláspontot, amely szerint az eposz meghatározó szerkezete az önmagukban szépen lekerékített, egymással azonban lényegében nem érintkező, izolált elemeket egymáshoz közelítő *iuxtapositio*, amely nagyban emlékeztet a késő-antikvitás költészetének ötvösművészetet idéző stílusára (*style orfèvre*).⁴³ Véleményünk szerint a szöveget, a ruházat, (Szent Márton esetében amúgy is elementáris jelentőségű) motívuma különösen alkalmas az epikus elbeszélés különböző helyei közötti átmenet biztosítására, szekvenciák kialakítására, amely révén új s újabb elemeket integrálni képes narratív textúra jön létre.

Az ördögi kísértés gondolatával szorosan összefüggő álságos csillogás tematikájának legrészletesebben kidolgozott elbeszélése a Márton két szerzetestársáról szóló, közvetlenül a szent apológiáját tartalmazó egység után olvasható csodaelbeszélés (222–277). A kezdetben a kolostori közösség alázatos és szerény tagjaként ismert

tumulus lapis inferus umbra tyrannus.

⁴² A kolostor belső konfliktusairól, a bűnösökkel (*lapsi*) szembeni hivatalos álláspontról l. Quesnel (1996) 134–135.

⁴³ Az irodalmi *style d'orfèvre* kapcsán l. M. Roberts: *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca – London, 1989; Labarre (1998) 242–244. Fortunatus drágakövek iránti különös érdeklődéséről l. Labarre (1998) 143.

Anatolius a gonosz befolyására elbizakodottá lesz, s mértéktelenségében azzal hengeg, hogy állhatatossága jutalmául az Úr hamarosan mennyei öltözetet (239: *amictus de caelo*) küld neki. S valóban: nem sokkal eztán, az éj leple alatt, szokatlan fény- és hangjelenségek közepette társai előtt felvonul a a ragyogó fehérségű, hótiszta *tunicába* öltözött (240: *induat et vestem delatam*, 254: *...tunicam ostentat iactantior albam*), gögösen parádézó, ruhájára nézve *tündöklő*, valójában azonban *a démon fekete mesterkedésének* hatása alatt álló Anatol (256: *candidus exuviis, sed nigri daemonis arte*). A kolostor népe ámulva csodálja az ifjút, s még a fiatal kora ellenére is kiváló erkölcsű, beszélő neve alapján becsületes, tiszta lelkű Clarus is elismerően *tapogatja a hószínnel vetekedő, vékony selyemszálakkal átszőtt anyag puhaságát, amelyen értő kéz sem fedezhet fel semmiféle csomót, göböt*. A szerzetesek mindazonáltal a csodát jóváhagyó égi megerősítésben reménykednek, s mivel ez várat magára, Clarus az ördögi cselek, megtévesztések (268: *phantasmata*) szakavatott felismerőjeként tisztelt Márton elé cipeli az ekkor már élénken tiltakozó Anatolt. Még el sem érik a szent színét, már annak neve hatására szétfoszlik a fekete kis szerzetest (*nigellus*) beburkoló lepel, megmutatkozik a test póresége, a megrettent gonosz pedig elmenekül (274–275): *Tegmina falsiloqui vanescunt alba nigelli / et male destituunt monachum vaga pallia nudum*.

A hármas sorozat befejező eleme a Krisztus által viselt valós, illetve metaforikus ruha képzetének visszaidézésével zárja a 2. ének e nagyobb tematikus szekvenciáját. Míg az első, Márton apológiáját tartalmazó, benne a Megváltó utolsó, földön viselt ruhájára utaló szövegrész (161–221) nem tér ki a szentet vádoló Gonosz külsejének bemutatására, a sorozat záróepizódjában (277–354) a magát Krisztusnak álcázó Sátán leleplezését pontosan annak részletgazdag leírásban bemutatott, pompázatos ruházata segíti. A lénye sötét mélységét és a bűn örvényét tündöklő külsővel (288: *fulgidus exuviis*), kénes, hazug fénnel (286–287: *sulphurea cum luce, lumine mentito*) elfedő, királyi ruhába (288: *regali veste*) öltözött, aranylamettákkal, igazgyönggyel díszített köntöst, diadémot, arany hímzésű lábbelit viselő Sátán hatalmas úrnak tűnik fel megtévesztő

öltözkében (291: *falsa veste potens*), amint öntelt díszmenetben felvonul Márton előtt. A Sátán a mennyekből alászálló, a szent földi fáradozásait megjutalmazni kívánó Krisztusként mutatkozik be, s égi mivoltát pontosan a külsejéből áradó vakító ragyogásával kívánja igazolni. Márton látását azonban a Szentlélek tüze megélesíti, s így képes cáfolni a Kígyó állítását, mondván, az *Úr nem azt ígérte, hogy ilyen ruhában, bíborba öltözötten s diadémmal ékesen tér majd vissza a világba*.⁴⁴ A sorozat első részének mártoni apológiájával párhuzamba állítható, azzal ellentétes jogi-retorikai kontextuson alapuló terjedelmes *refutatio* zárórészében ugyancsak az emberré lett Ige látható, földi teste kerül előtérbe. A Krisztus-lét valódi jelei, állítja Márton, a kereszthalál idején szenvedéssel viselt (340: *pertulit*), lándzsával és szögekkel átütött tagok, a bűnöket bíbor hullámmal tisztára mosó szent vér⁴⁵ – bármiféle más öltözetben (*veste*) való megjelenés csak szemfényvesztés.⁴⁶

Míg a fentebb vizsgált három egység alkotta sorozatban (161–221, 222–277, 278–345) a Gonosszal társított fényűző ruha motívuma kivétel nélkül negatív konnotációjú, ugyanezen ének legvégén a pompás öltözet ellentétes összefüggésben, a mennyei ragyogás szemléltetőjeként jelenik meg. Utóbbi, terjedelmes leírást a Márton földi időzése alatt véghezvitt jótétemények magasztalása előzi meg (355–445). Fortunatus utal a szent tanításaira, felidézi annak bölcsességét, szelídségét, azonban semmiféle említést nem tesz külsejéről, ruházatáról, noha az aszkézis, a test megalázásának gondolata (407–414) részét képezi gondolatmenetének. A folytatásban Márton személyiségének és cselekedeteinek dicsérete észrevétlenül sokalakos tablóvá alakul át. A vízió vagy álom alkotta narratív keretet nélkülöző záróképet (446–467) a kutatás gyakran állítja párhuzamba a ravennai, a költő által jól ismert mozaikkal.⁴⁷ A csupán egyetlen,

⁴⁴ VSM 2,317–318: *Non ita se dominus uenturum dixit in orbem, / Se neque purpureum nec sic diademate fultum / Pandit apostolicis uoce insinuante columnis...*

⁴⁵ VSM 2,335: *sacra purpureo maculas lauat unda fluento.*

⁴⁶ VSM 2,340–341: *Hac nisi ueste tegi uideam qua pertulit auctor, / Indicio sine hoc Christum uenisse negabo.*

⁴⁷ L. Labarre (1998) 35, 236–237, uő. La poésie visuelle de Venance Fortunat (Poèmes,

az égiek sorába lépő Mártonra vonatkozó mozgásigét (464: *gradiens*) tartalmazó, katalógusszerű állókép középpontjában a győzhetetlen Király fényességes égi hadának leírása áll (447: *agmina fulgida caeli*). A szöveg vizuális hatása a földi szemlélő szemét elvakító fényesség képzetén alapul (457).⁴⁸ A ragyogás megmagyarázhatatlan, kifejezhetetlen látványának hozzávetőleges érzékeltetésére a költő textíliákkal és ékszerekkel kapcsolatos képeket hív segítségül. A mennyei sereg különféle rangú katonái tejfehér vagy bíborszegélyes (451–452: *lactea, praetexta*) tógát, gyönggyel, arannyal ékes fátyolszövetet (456: *byssus*) viselnek, fejüket vörösén tündöklő koszorú (451: *rutilus micat... corona*), diadém ékesíti, tündökölnek topázzal kirakott karperecükkel (453: *armilla*), csillogó kardszijaikkal és sugárzó fejdíszükkel (454: *balteus, infula coruscat*). Az egykori római királyok, majd a konzulok által ünnepi felvonulásokon viselt *trabea*, illetve a *triumphator* által hordott *toga palmata* (455) képe az égi sereg leírásában az ószövetségi főpap jellegzetes viseletének elemeivel keveredik.⁴⁹ Az angyalok hadát az apostolok, próféták, a *vérhullámtól vöröslő* mártírok követik, s közöttük lépked egyenrangú félként (460: *conpar*) a mennyei palota felé a *liliomok hőfehérségét legyőző, bíbor fény övezte, ragyogó* Márton (462–463): *Fulgide confessor, candentia lilia vincens, / Lumine purpureo redimite*. Az egykori római legionárius mennyei seregbe való felvételének gondolatát narratív szempontból a minőségre vagy a birtokos személyére való utalás nélkül álló *clamis* fogalma készíti elő (453): *hos clamis... decorat*. A meg nem nevezett égiek által viselt katonaköpenyre utaló alak az egykori, Amiens kapujában látott ruhadarabot idézi (1,66: *militis alba clamis*), egyidejűleg érzékelteti, hogy a magasságba emelt szent alakját immáron nem földi test befedésére alkalmas hétköznapi textília, hanem az anyagtalan dicsfény övezi. A *clamis* alak újbóli megjelenése egyetlen vizuális

I–IV) et les mosaïques de Ravenne, in: *La littérature et les arts figurés de l'Antiquité à nos jours*, Actes du XIVe congrès Budé (Limoges, 25–28 août 1998), Paris, 2001, 369–377.

⁴⁸ L. Labarre (2009) 14.

⁴⁹ Vö. Quesnel (1996) 140.

jelbe sűríti a főhős életpályáját: Márton spirituális fejlődése, amelynek kiindulópontja egy hétköznapi ruhadarab megosztása volt, azon pillanatokban ér kiteljesedésbe, amikor az egykori amiens-i *puer* Krisztus palotájához ér, egyformán részesülve a szenteket, vértanúkat körbevevő ragyogó fehérségből és a bíborból. A magát a *legkisebbek legkisebbjének* (473) mondó költő ima gyanánt sajátos, a Megváltóhoz (műve potenciális olvasójához?) intézett *captatio benevolentiae* (467–490) beiktatásával zárja a 2. éneket s egyben eposza első felét, amelyben a ruházat, befedettségek motívuma – ellentétben a vele sok tekintetben párhuzamot alkotó záróének hasonló szerkezeti egységével – már nem jelenik meg.

4.

A mű szerkezeti középpontján, a 3. ének elején olvasható bevezető a már ismert hajózás-metaphora újabb variánsát kínálja. A korábbi, Adriai-tengeri hajózás fáradalmait a part menti árnyékban kipihenő, Vergilius-utalások segítségével megjelenített hajóst a derült égbolt ismét vízre szólítja. A haragos Óceánra vezető újabb úton azonban mások lesznek a vitorlát bontó (7–8: *levo carbasa ventis, vela dare*) tengerész vezetői. Az első két ének tartalmi megbízhatóságát garantáló Sulpicius Severus édes íróvesszeje (11: *dulcis stilus*) helyett a patrónusa *tetteinek összeszövésére* (13: *egregii contexens gesta patronii*) vállalkozó, magát ismét gyengének (*ibid.: infimus*) láttató elbeszélő most a Mártonhoz kötődő életrajzi hagyomány másik jeles képviselőjét, Gallust kéri, hogy zengje fülébe az általa még személyesen ismert szent tetteit, szelídjte a hullámok haragját s könnyítse az út terheit (17–19).⁵⁰ A veszélyes kalandra induló, varázsdalával a hajózást biztonságosabbá és kellemesebbé tevő énekes alakja ismert az epikus hagyományból: Apollónios Rhodios *Argonautikájában* (a Fortunatus más verseiben önreflexív összefüg-

⁵⁰ A hely jó példa a költőre olyannyira jellemző, a legmagasztosabb témák tárgyalásánál is minduntalan előbukkanó nyelvi játékra: Gallusnak *édes* meséje *savával-borsával* (*sale*) kell enyhítenie a (sós) vízen át vezető utat (19): *sermone viam relevet sale fabula dulcis*.

gésben is feltűnő) Orpheus⁵¹ tölti be ezt a szerepet. A fedélzeti feladatokat ismertető *invocatio* szerint Fortunatus reményei szerint Gallus az éneklésén túl az evezésből is kiveszi részét, Márton a vitorlamesteri teendőket látja el (21: *Martinus vela gubernet*), a kedvező, kikötőbe segítő szélről pedig maga Krisztus gondoskodik (22: *flamina Christus agit*).

A fentiek fényében nem meglepő, hogy az ének első cselekményes epizódja ismét ruhával, öltöztetéssel kapcsolatos történet (3,24–73), amely egyes mozzanataiban és kettős (köznapi gesztus révén megvalósuló, önkéntes priváción alapuló alamizsnázkodás, majd annak csodás jóváhagyása és viszonzása) szerkezetével az 1. ének amiens-i jelenetével alkot párt. Az ismét csontig hatoló hidegben, ez esetben azonban Tours városában játszódó, hosszú és különös elbeszélés szerint Márton a kolostor ajtajában fagyoskodó, már beszélni sem képes, ruhátlan szerencsétlenre (29: *orans vestem aeger egenus*) bukkan, s miután utasítja szolgáját, hogy az ruházza fel az ismeretlent (31: *ut tegeretur*), visszavonul. Mivel azonban később azt tapasztalja, hogy parancsát nem teljesítették s a didergő semmit nem kapott, titokban maga veti le alsóruháját s azzal borítja be a szenvedőt (34: *exuitur tunica, algentemque obtexit amictu*), akit nyomban útjára is küld. Engedetlen szolgáját viszont ismét utasítja, ruházza fel a meztelent (37: *vestiri tegmine nudum*). Az értetlenül áll a kérés előtt, hiszen az iménti ruhátlan idegennek nyoma sincs, azt pedig végképp nem sejti, hogy püspöki ornátusa alatt Márton meztelen (42: *amphybali exterius... membra obtecta laterent*). A szent újbóli, határozott felszólítására, tudniillik, hogy neki magának kerítsen gyorsan valami egyszerű holmit (45: *mihi tegmen defer abollae*), a sértődött szolga megvetőn Márton lábai elé dob egy szőrből készült, formátlan pokrócszerűséget (47: *tegimen vile*, 49: *hirsuta palla*). A megalázott Márton, aki érényeivel legalább *tejféhér-aranyló stólát* érdemelne (50: *vix cui digna forent stola lactea et aurea fulva*), bosszúállás helyett magára ölti a durva tapintású, ujjatlan, szűrszerű ruhadarabot, amelyet az Aquitania rómaiak előtti

⁵¹ Bővebben I. Labarre (1998) 33.

gall őslakosságának nevét idéző *hapax* jelöl (49): *induitur... bigerrica*.

Az epizód második részében az iménti, földi öltöztetésjelenet átdimenzionálására kerül sor, középpontban egy égi eredetű, különleges ruhával. A csúf külseje miatt környezete által megvetett (52: *despectus tunica*) Mártont a Gondviselés öltözteti át: mialatt az a misét celebrálja, feje felett előbb tűzgömb jelenik meg (55–56: *globus ignis amici, flamma benigna*), s vonja új ruha gyanánt szelíd ragyogásba (58: *pro tegmine fulgens*). A fénymotívum extratextuális vonatkozásban egyszerre idézi a pünkösdi lángnyelvet s a vergiliusi *innoxia flamma* jelenetét (*Aen.* 2,683–684); valamint, a művön belüli kontextusban a nyitóénekekben olvasható, Mártont a gallok fároszaként láttató metaforát (1,49). Az epizód himnikus magasztalással zárul (61–73), élén *oxymoron*ra épülő *interiectió*val (61): *O, dives pauper, tunica contente nec una...* Márton ennek értelmében nem csupán az evangéliumi egyetlen kabát parancsának (*Lk* 3,11) engedelmeskedik, hanem, hangsúlyozza Fortunatus, még a mezítelenség megalázó s felettébb illetlen helyzetét is vállalja felebarátja kedvéért (65: *tegmine pro nudi cupiens procedere nudus...*, 69–70: *nec pudit... sine veste sedentem... nihil erubuit pietas*). Noha a nyílt tanítást kerülő elbeszélő ez esetben sem tudatosítja olvasójában a történet erkölcsi mondanivalóját, az joggal gondolhatja, hogy az ez alkalommal egész ruháját elajándékozó Márton korábbi, köpenyét megfelelő önmagát is felülmúlja – az 1. és a 3. ének élére emelt köpenyepizódok egymásutánisága tehát a főhős jellemfejlődését, tökéletesedését is szemléltetheti. Említésre érdemes utóbbi, az olvasó érdeklődését felkeltő zárómondata is: az elbeszélő állítása szerint részletesebben szeretné tárgyalni a *meztelen* e nemes tettét (72: *est mihi velle loqui speciosa negotia nudi*), de a többi, hasonlóképp jeles cselekedet ismertetésének vágya tovább ragadja. A cselekményen kívüli szerzői megjegyzés előkészítheti a mezítelenség problematikájának újbóli, többszöri tematizálását, amelyre majd a záróénekekben kerül sor.

Ugyancsak az elbeszélés fontos, bár nem központi elemeként jelenik meg az öltözet motívuma a híveit gyalogosan látogató szent

és a kocsin utazó fiskális konfliktusában, amely a *fixatio* révén megvalósuló csodával zárul (121–152). Az ellenfél ideiglenes megbénításának más epizódokból⁵² is ismert történettípusa ez esetben az események előtörténetében megjelenő ruhamotívummal egészül ki. Az ez alkalommal is durva szövetbe öltözött szent lengedező ruhája (121–122: *hispidus... amictu..., pendula pallia*) láttán megvaduló öszvérek felborítják a hivatalnok szekerét. A kocsis és kísérete veréssel vesz elégtételt a balesetet okozó, számukra ismeretlen férfin, aki zokszó nélkül tűri az ütlegeteket, ezzel tovább tüzelve támadóit, s csupán azok kifulladásá után teszi büntetésül mozgásképtelenné állataikat s őket magukat. A szövegben szereplő *pallium* a rabszolgák, bölcsek öltözeteként ismert a klasszikus antikvitásban, majd aszketikus környezetben a keleti szerzetesség fogalomtárában jelenik meg, azonban semmiképp sem illik püspöki méltóságot viselő személyhez – az epizód a Mártont aszketikus (világi szemmel nézve elhanyagolt) külseje miatt kritizálókkal szembeni leszámolást példázza.

A történet szemtanúként átélt esemény felidézéseként olvasható Sulpicius Severus *Dialogusaiban* is. A prózai elbeszélés a fortunatusnál részletesebb leírást ad a számaron (*asellus*) közlekedő Márton fekete ruhájáról (2,3,2: *in veste hispida nigro et pendulo pallio*), s érzékletes tömegjelenetet alkot. A baleset bekövetkeztekor az út menti földhányáson épp katonák haladnak, akik az akadálytól feldühödve kíméletlenül rontanak előbb Mártonra, majd vadállatok módjára (*brutis pectoribus*), az erdőből hozott husángokkal verik agyba-főbe a szerencsétlen (*misera illa animalia*) állatokat, mígnem a szent akarata a földhöz szögezi őket. (Szemben más történetekkel,⁵³ az állatok iránti részvét ez esetben teljesen hiányzik Fortunatus elbeszéléséből.)

Mártoni öltözetének kiemelt narratív szerepét jelzi, hogy Fortunatus életszerű, hihető változatában a mozgó, talán élénk színű

⁵² Ezek leghíresebbje a szent által tévesen pogány felvonulásnak vélt temetési menet megbénítása (1,235–248).

⁵³ L. a démon megszállta tehén meggyógyítását, a kopók elől megmentett nyúl történetét (3,296–325, 326–367).

(mindenesetre a sulpiciusi előképpel szemben nem fekete) ruha akaratlanul is a konfliktus kirobbantójává válik; szemben a prózai modellel, ahol az állatok szintén megriadnak Márton láttán, azonban ijedtségük oka általánosabbnak tűnik.⁵⁴ Ugyancsak a ruhamotívum tudatos kiemeléséről tanúskodik, hogy a verses előkép, Paulinus Petricordiensis változatából a Márton külsejére való mindennemű utalás hiányzik, s ezen elbeszélésében az állatok a nagy zajjal, nyugtalanító, részeg rendezetlenséggel, eszeveszettek módjára közeledő katonák (4,167–170) láttán vadulnak meg. Megjegyzendő, hogy a paulinusi szöveg egy későbbi mondata az öszvérek Márton arcától (felismert szentségének kisugárzásától?) való megrettenésére is utalhat,⁵⁵ ami talán az oktan állat bűnös emberrel szembeni erkölcsi fölényét is érzékeltetheti. A variatív ismétlés fortunatusi gyakorlatának megfelelően a lebegő textília képe egy újabb, a horizontális helyett a vertikális mozgásképtelenség képzetén alapuló csodaelbeszélésben tér majd vissza a 4. énekben.

A keleti szerzetesség szellemiségében fontos szerepet játszó *apophthegmata*-irodalom szemlátomást kevésbé hat Venantius művére: Szent Márton szájába adott bölcs mondásra, szentírás-magyarázó kijelentésre csupán három, egységes csoportot alkotó példát találni a műben. Ennek ismeretében különös jelentőséget nyer, hogy a tájleírás egységes narratív keretébe illeszkedő sorozat első két tagja a ruházkodással kapcsolatos. A birkanyírás helyszínén járó Márton magasztalja az állatot, aki az evangéliumi szabályt követve lemond második köntöséről és *saját csupaszága árán öltözteti fel a nélkülözőt*.⁵⁶ A juh tehát lényegében ugyanazt teszi, mint az amiens-i fiú vagy a tours-i jelenet püspöke: hogy az állat tudatos elgondolásból, esetleg a mártoni tanítás hatására vagy pedig a szeretet és gondosko-

⁵⁴ Sulp. Sev. *Dial.* 2,3,2: *ubi Martinum in veste hispida, nigro et pendulo pallio circumtectum, contigua de latere iumenta viderunt, paululum in partem alteram pavefacta cesserunt: deinde funibus implicatis, protentos illos quibus, ut saepe vidistis, misera illa animalia conglobantur.*

⁵⁵ Paul. Petr. VSM 4,176–177: *Timuere verendam / iumenta adversi faciem.*

⁵⁶ VSM 3,370–372: *Haec Evangelii, dicens, mandata peregit / Namque duas tunicas gestans, unam obtulit insons / Et nudata suo de tegmine textit egentem.* A bárány fortunatusi szimbolikájához l. Labarre (2009) 4–7.

dás ösztönös parancsára cselekszik-e így, az nem derül ki a filozófiai kérdések tárgyalásába ritkán bocsátkozó szerző előadásából. A szöveg folytatása *a szűre alatt meztelenül didergő kondás* (373–374: *subulcum / nudum pellicea tantum sub veste trementem*) alakját állítja középpontba, akinek láttán a szent a *Paradicsomból kiűzött Ádámot s a régi ruha, a test levetésének, az új Ádám felöltésének* parancsát idézi.⁵⁷ Quesnel apparátusa a hely kapcsán joggal utal a *Genesis* megfelelő fejezetére (3,21), annak Szent Páltól eredő kommentárjára (4 *Eph* 22–24), illetve a jelenet Sulpicius Severusnál olvasható (*Dial.* 2,10), Fortunatus által hűen követett változatára.⁵⁸ A részlet mindazonáltal szövegegeszen belüli pozíciója révén is értelmezendő. Az azt közvetlenül megelőző, birkanyírással kapcsolatos kijelentés mind szerkezetileg, mind pedig gondolatiságában szorosan kapcsolódhat a meztelen kondás történetéhez. A disznópásztor által viselt *vestis pellicia* az iménti, Venantius Mártonának értelmezése szerint példamutatóan önzetlen birka adományának is tekinthető; s miként a juh az önnön ruháját a másikkal megosztó Mártonhoz hasonlít, úgy a félig meztelen, félig felöltözött *subulcus* alakja a 3. ének első elbeszélését képező, Tours-ban játszódó jelenet püspöki köpenye alatt semmit sem viselő szentjével mutat feltűnő hasonlóságot. Utóbbi alapján egzisztenciális-etikai párhuzam is létesíthető a püspök és a kondás között, amely a földi életben különféle méltóságot betöltő teremtmények egyforma kiszolgáltatottságára s az Úr színe előtti egyenlőségére utalhat. (Az ilyesfajta, elliptikus megfeleltetések játéka a továbbiakban, önreflexív összefüggésben, a jó pástorként megjelenített Márton és a magát bárányként láttató Fortunatus fiktív párbeszédében folytatódik.⁵⁹)

A bölcsmondás-triptychon harmadik, Sulpiciusnál és Venantiusnál (379–387) tartalmilag ismét egyező darabja az előbbi jelenetek természeti környezetét, állatfiguráit viszi tovább. Szent Márton a

⁵⁷ VSM 3,375: *Ecce Adam, quondam paradisi sede repulsus: / Exsul ab Elysio, pascit gregis ora suelli: / Deposito veteris Adam carnalis amictu, / Adam nempe novi nos induere instar oportet.*

⁵⁸ Quesnel (1996) 66, 52

⁵⁹ VSM 3,475: *Dic, bone pastor, ovi quae fabula vestra cucurrit?*

disznók által feltúrt mezőt a házasságtöréshez, a rét tehenek lelegelte sávját a hűségben élőkhez, a mező kevés megmaradt virágát (Fortunatusnál ibolyáját, 385: *violam*) a szüzességhez hasonlítja, amely a két elbeszélés egyöntetű állítása szerint igazgyöngyként ragyog (387: *gemmis rator cf. Dial. 2,10: quasi gemmis micantibus ornata radiat*). A verses változat a szüzesség magasztalását a gyöngymotívumon túl azonban a (közvetetten a világi hatalmasságok öltözetét evokáló) bíborét is felülmúló ragyogás képzetével egészíti ki (387: *radiantior ostro*). E látszólag jelentéktelen, ornamentikai szerepű hozzátoldás valójában ismét a szövetmetafora venantiusi fontosságát szemléltetheti, ugyanis a gyöngy és a bíbor motívumának társítása a táj allegorikus olvasatát nyújtó szövegrészben a 3. ének záró, egy nemes ásványokkal gazdagon díszített terem és egy mennyei alak által viselt fényűző ruha egybefonódó, részletgazdag leírását készítheti elő.

Az *apophtegmata*-sor és a befejezés imént említett kettős *ekphrasisa* közötti szövegrész (388–429) három egységre tagolódik,⁶⁰ amelyek közül az első, Márton szavainak meggyőzőerejéről tanúskodó történet ismét a ruha, az öltözködés témáján alapul. A szerzetesnek állt, felesége hiányát azonban elviselhetetlennek érző s emiatt elhatározásában megingó volt katona történetének (388–404) váza azonos Sulpiciusnál és Venantius Fortunatusnál, elbeszéléseik azonban érezhető eltérést mutatnak. A prózaváltozatban (*Dial. 2,11*) a szent az (egyébként is kolostorba vonult) feleségről való lemondás szükségességét a női nem Gonosszal szembeni harcra való alkalmatlanságával indokolja. Venantius Mártona, ugyanebből a gondolatból kiindulva, az érvelést a csatába induló katona – immár *miles Christi* – képével egészíti ki, részletes, a *hérós* öltöztetésének, felfegyverkezésének antikvitásból jól ismert toposzán alapuló leírás beiktatásával (396–403), amelynek nincs előképe Sulpiciusnál. Fortunatus a katonai kellékek felsorolásában a történeti hűséget enyhe ironiával

⁶⁰ A két másik, Márton és az angyalok barátságát tárgyaló részletben (3,405–414, 415–429) a ruhamotívum nem jelenik meg, egyetlen, meglehetősen távoli allúzió kivételével, amely a szent fáradt testét beburkoló, átölelő, üdítő hatású angyali szavakról beszél (412–413): *fessum... complexum recreet per verba*.

vegyíti: az igaz harcos erőteljesen izzad láncszemekből szőtt, háromrétegű sodronyinge (398: *lorica triplex*), vasfelöltője alatt (402: *ferratae tunicae rivos sub pondere sudans*). Szemben az amiens-i, Mártont védtelen gyermekkatonaként ábrázoló jelenettel, illetve az őt a győzhetetlen égi seregbe soroló vízióval; a névtelen, barátta lett *miles* leírásában, vélhetően tudatos elbeszélői döntés hatására, a *clamis* nem jelenik meg, lévén az szemlátomást Márton vizuális ismertetőjele, amely csupán a szent személyéhez közvetlenül kötődő szöveghelyeken szerepel a műben.

Mint elhangzott, a 2. ének utolsó, a Mártonhoz intézett záróimát közvetlenül megelőző cselekményegysége a tündöklő öltözetű mennyei had soraiban láttatja a nem kevésbé fényes szentet. Az égi hatalmasságokat földi hadvezérektől, államférfiaktól és vallási vezetőktől kölcsönzött jellegzetes ruhadarabokban bemutató leírás párja hasonló szerkezeti helyen, a 3. ének szintén imába forduló zárásában olvasható (441–448). Az *ekphrasis* megalkotására a szentet még életében felkereső mennyei látogatók bemutatása nyújt lehetőséget. Az eposz szerint Márton maga számol be a cellájából kiszűrődő különös hangokra figyelő Gallusnak és Sulpicius Severusnak Szent Ágnes, Szent Tekla és a Szent Szűz közös látogatásáról. Márton szűkszavúan, minden egyénítő jelző, konkrét minősítés használata nélkül utal az égi vendégek testi megjelenésére, arcukra, alkutukra (442: *vultus habitumque*), említve azok arcszínét, szemét, orcáját, kezét és lábát, valamiféle általános, absztrakt szépség alkotóelemeit sorolva fel, amely a három hölgy alkotta együttes bármelyik tagjára érvényes.⁶¹ Az olvasó csupán hozzávetőleges, minden egyénítést nélkülöző felsorolással szembesül, amely a jelenések elbeszélhetőségére vonatkozó, kétségekkel teli retorikai kérdésekbe ágyazódik (443): *Quae facies, oculi, gena, pes, manus, arca, figura...*, 445 : *Quis color atque decus, quae forma et gratia quanta?*

Az elbeszélői döntésből *ad hoc* narrátorra előléptetett Márton beszámolója vélhetően nem elégíti ki az átlagos olvasó elvárásait, s

⁶¹ Kizárólagos egyénítő jelként Szt. Ágnes koszorúja és a Szűz Máriát körülvevő nimbusz említhető (3,458–459).

talán még kevésbé a költő (az égi divat iránt bizonyára érdeklődő) előkelő női pártfogóinak kíváncsiságát. Fortunatus pontosan ezen elbeszélői lehetőséget tűnik megragadni, amikor maga próbálkozik nyilatkozni az isteni lényekről, akiknek szépsége, amint azt maga elismeri, teljes mivoltában kifejezhetetlen marad az emberi nyelv számára. Az általa kínált *ekphrasis* mindazonáltal nem korlátozódik az égi látogatók által megtisztelt szenttől idézett általános adatok pontosítására, a mennyei hölgyek testét szinte anatómiai szempontból áttekintő felsorolás egyénítő jelzőkkel való kiegészítésére. A női szépség tematikájának kibontása helyett, amelyre a szemtanú, tökéletesen szavahihető, bőbeszédűnek azonban nem nevezhető Márton visszaemlékezése valójában alig utal; Fortunatus az égi szépség képzetét teológiailag emelkedettebb összefüggésbe, a szent szerelem s az istenséggel való egyesülés kontextusába helyezi át. Márton tekintélyére hivatkozva a költő előbb a gyöngyökkel, arannyal és bíborral ékes (462) nászszoba leírására vállalkozik. A *thalamus* ábrázolása ezután észrevétlenül fordul át az esküvőre pompázatos külsőt öltő Jegyes öltözetének részletezésébe. A leírás – benne a gyűrűk, a ragyogó karperecek, majd a fényes öv (466: *zona*) és a hosszú, uszályos, a textíliába applikált drágakövekkel csillogó ruha (467: *cycladis... aut cataclyzis effora rasis*), a berillekkel kirakott köpennyel (468: *palla*), a nyaklánc, a tündöklő hajat körbefogó pánt, a fülbevaló és a diadém bemutatásával – mindenekelőtt a csillogó ékszerek biztosította optikai hatást igyekszik érzékelteni, a ruhaanyag képviselte taktilis szféra valamelyest a sugárzó drágakövek, gyöngyök, fémek háttérében marad. Az eddigi történetekben narratív szempontból többnyire főhelyen szerepeltetett szövet- és ruhamotívum ez esetben szemlátomást átengedi helyét az ötvösművészetnek. Ugyancsak a nemesfémek s a drágakövek megmunkálásának előtérbe kerülését tapasztalni az égi hölgyek leírását, illetve az égi nász tematikáját (talán erkölcsi megfontolásból) hirtelen témaváltással lezáró, a Márton által ugyancsak színről színre látott, Szent Péterre és Pálra vonatkozó sorokban, amelyek ragyogó (arany)edényekként ábrázolják a két apostolt (477–478: *radiantia vasa... aurea ... gemmata*).

5.

A textilművészethez kötődő allúziók megfogatkozása a 3. ének végén tudatos szerkezeti döntésnek is tekinthető, amelynek hatása kiterjed a záróének bevezetésére is. A korábbi, a tengeri utazás sok elemet működtető, összetett képére alapozott prológosokkal szemben a hajózás motívuma a 4. ének élén elveszti kiváltságos helyzetét, amely a metapoetikus kijelentések bizonyos fokú világiasodásával jár együtt. A korábban Fortunatus pártfogói által imával megszólított Szentlélek és Márton helyett a hajó-költemény haladását és iránytartását immáron maga a téma biztosítja. A szent műalkotássá, önálló, független entitássá alakított élettörténete szemléltetést magától képes folytatni poétikai útját: hála az eddigi, a patrónus élettörténete jelentette nyersanyag megformálásnak (17: *summa gubernavit Martini vita patroni*), a korábbi három könyv-hajó biztonságban szelte át a habokat (13: *libellis*). A záróének előszavában a vitorla képe eltűnik, s az általa közvetetten idézet szövésmetafora helyett – az előző ének végén megfigyelt változáshoz hasonlóan – más kézműves tevékenység kerül előtérbe: Venantius ügyetlen, a mester-ségben kevésbé járatos ötvösként (19: *rusticus, arte rudis*) próbál nyakláncot (*monile*) formálni Márton tetteiből, noha tudja, e gyöngyszemek megmunkálás nélkül (24: *sine qualibet ullius arte*), a maguk természetességében is gyönyörködtetően szépek (25: *per se pulchram praeferit sua gratia gemmam*). Az ékszer (fémművesség) textíliát (szövést) váltó motívuma nyilvánvaló kapcsolatot létesít a 3. ének zárása és a 4. ének első két csodaelbeszélése között, amelyek vizuális középpontjában egy-egy üvegből készült edény áll, textíliákról csupán a történetek háttérében, kíséző körülményként esik szó.

Az első szövegrész (52–86) csodás gyógyulás elbeszéléseként indul, a költő azonban nem a szigorú tours-i bíró, Avitianus ismeretlen betegségben szenvedő feleségének felépülését beszéli el: ennek körülményeiről, megtörténtéről a szöveg tulajdonképpen semmit nem mond. Ezen, az eddigi mártoni gyógyítástörténetek alapján bejósolható, elbeszélői és befogadói szempontból egyaránt kevésbé

izgalmas csoda helyett Fortunatus egy másik, az egészséget visszaadó eszközt magát érintő, új típusú *miraculum* ismertetésére vállalkozik: az üvegedényben (54: *vas vitreum*) tárolt gyógyító olaj, amelyet Márton a kereszti jelével illet, hirtelen forni, bugyogni kezd, s térfogatát többszörösére növelve kifut tartályából, teljesen eláztatva a szentnek segédkező szolgafiú ruháját (68: *exundansque omnes pueri madefecit amictus*). A csodás folyadék, miután forrás módjára feltört, hiánytalanul visszatér az üvegbe – az asszony el nem beszélt gyógyulása ennek köszönhető.

A csodálatos olajszaporulat történetét ugyanezen, immáron áldottnak minősített üvegedény (73: *idem vas vitreum benedictum*) újabb, szintén a földi fizikai törvényeket felülíró⁶² csodájának (72: *admiratio facti*) elbeszélése követi. Az előbbi epizód gondos segédje az ablakpárkányra helyezi a finom szövettel betakart, olajjal teli ampullát, azonban egy másik szolga véletlenül lerántja az afelett lebegő (?) textíliát, amelynek megnevezésére a korábbi énekekben még a vitorlát jelölő alakok szolgálnak (75: *carbaseo... velamine tectum*, 76: *lintea... fluitantia*). Az üveg, ahelyett, hogy összetörne a padlón, mintegy szárnyakon lebegve megáll a levegőben, a benne lévő, a megelőző jelenetben Márton által megszentelt folyadék ugyanis nem engedi az őt befedő üveg sérülését (83: *sua tegmina textit*). Az elbeszélő egyetlen jelzővel sem minősíti a folyadékot (82: *liquor*, 84: *oleum*): a csoda bekövetkeztének előidézője, azaz a közönséges olaj Márton közvetítésére szentséggel való telítődése azonban logikus sorba rendeződő, ismert tény a két epizódot egymás után olvasó/hallgató közönség számára. A sajátos, a funkciók inverzióján alapuló *miraculum* során a természetes állapotában szétfolyó, nem megragadható tartalom védi meg a neki formát, keretet adó, őrzésére rendelt, nálánál esetleg értéktelenebb tartályt. (A fiola csiszoltságára semmi sem utal a szövegben.) Az elbeszélést záró szokásos *sententia* szövegében az addig az edény megnevezésére szolgáló *vas*, *vitra* (73, 84) alakokat az előbbi, az olajszaporodás történetében (68) egyértelműen a szolga ruháját jelentő *amictus*

⁶² A fizikai világ törvényeit felülíró mártoni csodákról l. Roberts (2009) 216.

terminus váltja (85): *Ne vitra depereant, olei custodia servat / Inclususque humor proprium defendit amictum*. A Fortunatus által kedvelt inverzió,⁶³ a befedett és befedője szerepcseréjének gondolatán alapuló rendkívüli esemény középpontjában a megszentelt olajat tartalmazó üvegedény áll, a költő azonban, hűen az eposz vezérmotívumához, elbeszélésének háttérében megjelenít valamiféle textilt is.

A záróének további ruházattal kapcsolatos epizódjaira a már olvasott elbeszélések variatív újraírása jellemző. A Márton ruhájának rojtjait megérintő, ennek hatására meggyógyuló vérfolyásos asszony története (251–271) a 2. ének egy általánosságban fogalmazó részletének (11–19) bővített, valamelyest konkrétabb, noha a beteget továbbra sem egyénítő változata, amint azt igazolja a szövéssel kapcsolatos terminusok közössége, a balzsam és a forrás képzetének, valamint az orvos nélküli gyógyulás gondolatának visszatérése.⁶⁴

Ugyancsak az újraírásra példa a záróének utolsó narratív egysége (520–570), amelynek során a szent a démonokat sötét ruhájuk alapján ismeri fel (524: *tegmine pullatas*). A *pullatus* színnév az alsóbb néprétegek gyászruhaként is hordott viseletét idézi. A fekete mint az ördög kitüntetett kromatikus ismertetőjegye az angyalok vakító fehérségével alkot nyilvánvaló ellentétet, amint az láttuk például a ragyogó (erkölcsű) Clarus és a Gonosz által megtevesztett, Márton közelében szétfoszló fehér ruhába öltöztetett *nigellus* éjszaka játszódo⁶⁵ történetében. A sötét ruhába öltözött démonok képe ugyane kontextusban értelmezendő. Az ördögi cselvetést szemléltető egység bevezetése feltűnő szókinscbeli egyezést mutat az éneket s egyben az eposzt magát záró, Mártont magasztaló panegyrikus utolsó sorával (572–593): a démonokra vonatkozó, sorkezdő *tegmine pullatas* (524) szintagma nyilvánvaló megfelelésben áll az ugyancsak hexameter élén olvasható, a fényességes ruhájában tündöklő szentre vonatkozó *tegmine vir niveus*⁶⁶ szerkezettel (593).

A 2. ének lakomajelenetében olvasható Arachné-utalás kapcsán

⁶³ Az inverzió szerkezeti funkciójáról, gyakoriságáról l. Labarre (1998) 140.

⁶⁴ VSM 4,259–260: *tacta est benedicti fimbria fili / summi palphantur stamina panni*.

⁶⁵ Az éjszaka visszatérő motívumáról l. Labarre, (1998) 197.

⁶⁶ A *niveus* melléknév szimbolikájáról l. Labarre (1998) 236–237.

szó esett már a szövessel, illetve ruházattal kapcsolatos pogány allúziók esetleges keresztény teológiai funkciójáról. A záróének egy, szintén öltözzettel kapcsolatos képe hasonló, a dekoratív alkalmazáson túlmutató szereppel bír. Az elbeszélés középpontjában egy meg nem nevezett pogány kultuszoknak helyt adó, Márton érkezéséig mindenfajta emberi erőnek ellenálló, romolhatatlan torony áll (210–232). Az épület különleges módon bekövetkező leomlása a szentnek köszönhető, a történetekben azonban másfajta erők is szerepet játszhatnak, amint azt a napfelkeltére utaló hagyományos epikus formula fortunatusi átalakítása sejtetni engedi. A már Homérosznál is elhangzó szerelmi mítoszból ismert, s emiatt a keresztény mű világképével, hangvételével teljességgel összeférhetetlen Éós/Auróra helyett ez esetben Phoebus teríti szét az égen sáfrányszínű köpenyét.⁶⁷ Márton éjszakai imái hatására a reggel viharos széllekedésekkel érkezik (226: *ferocibus Austris*), amelyek a földdel teszik egyenlővé a tornyot. A megszemélyesítés alapján a szent nem csupán a természet fizikai erői felett rendelkezik hatalommal, hanem az azokat megtestesítő istenalakok felett is, akik, legyőzve az új hit által, annak harcosát kötelesek segíteni a még dacoló pogányság elleni harcában (232: *pro quo et nubila pignant*). Az erotikus allúziót kiiktató, a lepel színének megnevezésével a természetben lejátszódó, mindenki által megtapasztalt fényjelenségre összpontosító fogalmazás révén a napfelkelte archaikus formulája beépül a keresztény eposz szövegébe, a napisten pompás palástjával egy másik isteni erő (nálánál sokkalta hitványabb köpenyt viselő) megszemélyesítőjének engedelmeskedik.

A mezítelenség problémája, amelynek bevezetésül a 3. ének első epizódja szolgált,⁶⁸ benne a koldus megsegítése következtében püspöki palástja alatt semmit sem viselő, majd könyörületessége jutalmául csodás égi öltözetben részesülő Márton alakjával (23–73), a záróének két részletének is középpontjában áll. Az első ezek közül a szent ördögűző tevékenységét méltatva említi a Gonosz azon különleges cselvetéseit, amelyeknek célja a természetre a Teremtés

⁶⁷ VSM 4,222: *tenderet et croceum per nubila Phoebus amictum*.

⁶⁸ Az amiens-i jelenet szövege *expressis verbis* nem utal a koldus mezítelenségére.

által kiszabott fizikai törvények eltörlése (158–172). Márton az akaratok ellenére a levegőbe emelkedő embereket ment meg, rögzítve azokat normális földi állóhelyzetükben, az otthonukból messzire ragadott szerencsétleneket juttat vissza eredeti helyükre (mindezek mikéntjére a szöveg nem tér ki). A két példa szemléltette vertikális majd horizontális mozgásanomália bemutatása után a zárótörténet ismét függőleges tartományban megmutatkozó rendkívüli jelenségre utal, amelynek során Márton magukat hirtelen fejjel lefelé találó emberekkel kerül szembe, akiknek ruhája mindazonáltal nem csúszik fel s nem fed fel testük egyetlen részét.⁶⁹ Fortunatus az előbbiekhöz hasonlóan nem kommentálja, nem írja végig e meglepő jelenséget sem, mindazonáltal úgy tűnik, a ruhák pillanatnyi *dynamisa*, amelynek révén képesek ellenállni a gravitációnak, megfelelni a szemérem törvényének s egyszersmind megghiúsítani az ördög tervét, nem lehet független a ruházattal különösen szoros kapcsolatban álló szent karizmatikus erejétől.

A mezítelenséggel kapcsolatos másik hely (489–519), amely ismét Mártonnak a megismerés terén megnyilvánuló különleges képességeit kívánja szemléltetni, az öltöztetés központi fontosságú motívumának újabb variánsa. A Paulinus Petricordiensis által egyáltalán nem tárgyalt⁷⁰ epizód különlegessége, hogy abból a ruhátlan felebarát felöltöztetésének (az eposz eddigi helyei ismeretében a figyelmes olvasó által várt) gesztusa szándékosan elmarad. Egy hideg téli napon jéggé dermedt szerzetes telepedik Márton jól fűtött (!) cellája elé, s ott lábait széttárva igyekszik titokban felmelegíteni elgémberedett testét. A csoda ez esetben a szent rendkívüli éleslátásán alapul, aki belülről, a vastag falakon át is látja a kint tartózkodó szemérmetlen barátot. A szemérem parancsa e történetben felülírja a könyörületességet: a vétkes nem érdemli meg a szent segítségét. Anélkül, hogy közölné az olvasóval a történetek végkifejletét (felöltöztetés helyett a magamutogató barátot nyilván elűzi és rendre utasítja Márton), Fortunatus ismét a szent nagyságának tudatosítására törekszik, miként az imént látott, elbeszélői szem-

⁶⁹ VSM 4,167: *Nec tamen his vestes fluerent, verecunda tegentes.*

⁷⁰ Lásd Labarre (1998) 81 és 117.

pontból szintén nyitott végű testhelyzet-történetekben is. A szent lakhelyét bemocskoló obszcén látványt eltakarni nem képes falak alkalmatlanságát a költő retorikai kérdések sorozatával érzékelteti, amelyet két, szövessel kapcsolatos kép vezet be: Márton éles tekintete előtt a kolostor kőből épült falai áttetsző pókhálóhoz, nagy lyukú halászhálához lesznek hasonlatossá.⁷¹ Úgy tűnik, a költő ismét kijátssza olvasói elvárásait. Az előző elbeszélésekből bejósolható földi alamiznaosztás helyett (legyen szó akár ruha, akár a meleg átengedéséről a nélkülözőnek) Fortunatus magasabb rendű, misztikus, teológiai megosztásra utal, amelynek révén, amint arról az elbeszélés vége tanúskodik, Márton a mindent tudó isteni hatalomból részesedik (517: *gratia*). Ez utóbbi révén képes a szent előrelátni később bekövetkező eseményeket, felismerni az átlagos halandó számára rejtett jelenségeket és összefüggéseket, véghez vinni hétköznapi, földi erővel kivihetetlen tetteket (518–519). A Márton emberfeletti tudása kapcsán alkalmazott alakot az elbeszélő ismét a textília világából kölcsönzi: a szent hite segítségével képes a kiválasztottak és beavatottak számára fenntartott, mások elől befedett, ráncokba takart tudás kibontására, kisimítására (519: *explicat*⁷²).

A textilművészet és az ötvösség ábrázolásbeli határainak, hierarchiájának, esetleges együttműködésének fontos esztétikai és metapoétikai kérdéseket felvető problémájával az olvasó a 2. ének lakomajelentében szembesült először, majd a 3. éneket záró, az égi jegyes pompázatos öltözetét leíró részben találkozott vele újra. A téma az utolsó ének egyik, ugyancsak ruházattal kapcsolatos záróelbeszélésében tér vissza (305–330), amely a már korábban látott s módosított motívumok egybefűzésén lapul. Az előző, szabad levegőn játszódnó jelenetekkel ellentétben, amelyek során a szent a téli hideg meggyötörte nélkülözőket öltöztet fel, ez alkalommal az oltár előtt álló Márton maga részesül különleges, drágakövekből

⁷¹ VSM 4,498–500: *Martini ante oculos paries quasi lintea luci, / Aut quasi filo agiles contextit aranea telas / Retia vel nexis per rara foramina filis*. A pókháló motívuma ismét a 2. ének Arachné-utalását idézi.

⁷² A szó az 1. ének irodalomtörténeti bevezetőjében Paulinus Petricordiensis elbeszélői tehetségére utalt (21).

szótt ruhában (321: *lapidum velamine*). Fortunatus egy nemes és megbízható férfiú kettős tanúságára (319) hivatkozik, aki a jelenség bekövetkeztekor egyidejűleg vizuális és akusztikai tapasztalás részese: miközben látja, amint Márton kezeit gemmák s egyéb ékkövek borítják be ruha módjára, hallja az azok egymáshoz kapcsolódása során keletkező, figyelemre méltó *onomatopoiesisszel* érzékeltetett hangot is.⁷³ A csodás esemény első fázisa fényjelenség: a szent testét égi sugarak veszik körbe. A dicsfény motívuma az ártalmatlan láng korábbi motívumát idézheti, amely szintén isteni ajándékként jelenik meg a templom kapujában talált szegény felöltöztetése jutalmául (3,55–56). E korábbi csoda 4. énekbeli újraírása során az elbeszélő nem említi Márton egyetlen korábbi jótéteményét sem, az egyetlen sugár pedig megsokszorozódik s beborítja az éppen a kelyhet s az ostyát érintő szent kezet (310).⁷⁴ A fényfátyolba burkolás s a földi test egy részének ékkő-ruhába öltöztetése bizonyára a szentségekkel való közvetlen kapcsolat, a velük való fizikai érintkezés hatására következik be.

A drágakő-ruha csodájának elbeszélését Fortunatus sajátos magasztalással zárja, amely az égi jutalommal kitüntetett Márton helyett az ajándékot alkotó láthatatlan mester szakértelmét dicséri. Utóbbi a püspök karjait olyan szövetbe öltözteti, ahol a kövek ridegsége öltözet kialakítására alkalmas puhasággá változik (321: *palla*, 324: *tunica*), amelynek anyaga topáz és jáspis, s ahol a textil egymást keresztező szálait gyémántok helyettesítik.⁷⁵ Az elbeszélő az ezen különleges műalkotás képviselte esztétikai csodára koncentrált. Anaforikus szerkezetű retorikai kérdések formájában⁷⁶ a költő égi művésztaarsát magasztalja, méltatja ezen ötvösművészetben és szövésben egyaránt kivételes alkotó kezügyességét. A két kifejezési

⁷³ VSM 4,318: *Gemmarum gravium crepitantem audisse fragorem*

⁷⁴ VSM 4,311: *Emicuit subito manus alma decore superbo*, 314: *Brachia purpureis vibrantia fulgura gemmis*,

⁷⁵ VSM 4,324–26: *Quam nova palla tibi, cuius textura coruscans / Trama topazus erat rutilans, et stamen iaspis / Et tunicae insignes currunt pro vellere gemmae.*

⁷⁶ VSM 4,325–327: *Quae manus artificis cataclistica fila rotavit? / Quis fuit hic opifex, ubi lana hyacinthina currit? / Quis potuit rigidas torquere ad licia gemmas?*

forma, amelynek versengését a 4. ének előhangjában a költemény-textilen felülkerekedő költemény-nyaklánc metaforája szemléltette, ez esetben egyenértékű, egyenrangú alkotói tevékenységként jelenik meg. A két vizuális művészeti ág együttes potenciálja egyszersmind felülmúlni tűnik a verbális kifejezését, hiszen a szavak Fortunatus szerint nem alkalmasak versenyre kelni e tiszteletet érdemlő varázslatos műtárgyakkal (328): *Haec venerando magis poterunt quam fando referri*. Az epizód utolsó mondata azonban a textilművészet magasabbrendűségére tűnik utalni, ami tökéletesen megfelelne a szövet s a ruházat eposzban játszott kiemelkedő szerepének. Fortunatus lebeszéli arról olvasóját, hogy az a misztériumokat fürkessze, helyett az ilyesfajta rendkívüli eseményeket, jelenségeket *szövő* gondviselés csodálatára buzdítja (330): *Est, homo, quod stupeas, ubi nectit gratia telas*. Minden művészi tevékenység csúcspontját, azaz Isten felülmúlhatatlan kreativitását egyetlen más kép sem tudja pontosabban kifejezni, mint a szövés metaforája, sugallja a szöveg.

Az eposz végéhez közeledve Fortunatus több alkalommal is egyértelműsíti a költészet és a szövés közötti, közvetetten ezidáig is sokat említett megfeleltetést. Ennek jegyében egy narratív egységek közötti átvezetésben a költő csaknem teljesen befejezett művét a teleírt lap képével jeleníti meg (521): *Consummanda suo properat quia pagina textu*. A *textus* szó ez esetben a szövegtest, az irodalmi alkotást közvetítő fizikai hordozó szerkezetére utal, amely vertikálisan a sorok egymásalattisága, horizontálisan pedig az írásjelek egymásmellettsége révén jön létre, s amelyek közös struktúrája a szövőszék vízszintesen és függőlegesen futó szálainak együttesét, illetve a belőlük kialakuló szövetet idézi.

A *propemptikost* közvetlenül megelőző, az égi patrónushoz intézett záróimában (594–620) az öltöztetés, az idegen, reszkető test befedésének *par excellence* mártoni gesztusa tér vissza: a költő arra kéri hősét, burkolja leplébe, s így óvja meg őt az ítéletnap tűzétől.⁷⁷ A hely remekül illusztrálja egyrészt a mártoni szentség sokféleségét,

⁷⁷ VSM 4,611–612: *Tunc precor, ut fragilem sacro velamine celes, / Et tua me trepidum defendat ab igne lacerna*.

másrészt a fortunatusi kifejezésmód innovatív erejét. Az öltöztetés-tematika ezen utolsó variánsában dermesztő hideg helyett a védelemre szoruló remegését a rá váró pokolbéli lángok idézik elő. A lexikai szintjén ugyanezen variatív szándékot fedezni fel: Márton köpenyét ez alkalommal a műben ezidáig sehol sem látott *lacerna* alak hivatott megnevezni (612). A *hapax* akusztikai hatásánál és írásképeénél fogva, a *paronomasia* több helyütt tapasztalt gyakorlatának megfelelően, könnyen előhívhatja az olvasóban a *lucerna* alakot, amely viszont fény- és hőforrást, világítótestet jelent. Az így létrejövő indirekt szójáték, amely mellesleg az 1. ének bevezetőjében olvasható, az epikus hős köpenyére és a világítótornyra egyszerre utaló görög-latin szójátéokban szereplő *pharus* alak *pendanti*jának is tekinthető, Szent Márton életének (egyben Venantius Fortunatus *Vita Sancti Martini*-jének) két alapmotívumát helyezi ismét egymás mellé, a köpenyt és a fényességet.

A költői szöveget és a szöveget létrehozó alkotófolyamat lényegi azonosságának hangsúlyozására végezetül a *propemptikos*ban kerül sor. A klasszikus hagyománytól eltérően, amelyben az irodalmi alkotás zárórésze többnyire a mű halhatatlanságának, a pusztító idővel szembeni dacolásának kívánságát fogalmazza meg, Fortunatus más dimenzióban, a térben indítja hosszú vándorlásra / zarándokútra művét (621–712). A helynevekből álló katalógus a szerző által egykoron felkeresett városokat, vallásos emlékhelyeket sorolja, amelyekhez a jövőben a műnek magának kell eljutnia. Az eposzt útjára bocsátó szavakat egy, a költő sokszor megtapasztalt, túlzott (ál)szerénységén alapuló végső *excusatio* vezeti be. Az önbizalomhiánnyal küzdő alkotó affektált pózának megfelelően Fortunatus saját kész művét rosszul összefűzött szálakból szőtt durva darócként (623: *aspera tela*), teveször pokrócként láttatja (624: *hispidi cameli rigido quasi vellere texta*), noha tisztában van vele, hogy hőse aranyszálakkal átszőtt selyemköpenyt (625: *pallia*), bíbor szegélyű fehér tógát, liliummal, rózsával díszített ruhát s hozzá illő, gyöngyökből fűzött diadémot érdemelne.⁷⁸ Az elkészült saját mű, illetve a Mártonhoz

⁷⁸ VSM 4,622–628: *Multiplies faciens diffuso stamine rugas, / Nec bene fila ligans, nodo subit aspera tela, / Hispida, cameli rigido quasi vellere texta / Serica cum decuit*

valójában méltó, imaginárius költemény-ruha illetén bemutatása részint a marmoutiers-i kolostor szerzeteseinek egyéb történeti forrásokból ismert, az eposzban azonban sehol sem említett,⁷⁹ szőrcsuháját idézi fel, másrészt a megcélzott művészi ideál és a létrejött, *telos*át soha el nem érő alkotás közötti feloldhatatlan ellentétre hívja fel a figyelmet. A témához való fel nem érés örökös érzése mindazonáltal nem változtat a különféle eszközökkel élő művészetek alapvető közösségén: gyöngykoszorút fonni, szövetet vagy szöveget szőni lényegében ugyanazon alkotófolyamat, ugyanazon *poiésis*, a szó eredeti görög, nyersanyag szakavatott megmunkálására utaló értelmében.

A *Vita Sancti Martini* szövetekkel, ruházattal kapcsolatos helyei fentebbi vizsgálatának rövid konklúziójaként a következőket lehet megfogalmazni. Az öltözet, öltöztetés motívuma, az amiens-i köpenymegosztás-jelenetből kibontakozó mártoni életrajzi hagyomány ezen megkerülhetetlen eleme sajátos narratív és esztétikai szereppel bír Venantius Fortunatus költeményében, anélkül, hogy eredeti és elsődleges szentségi, illetve hagiográfiai jelentőségéből veszítene. Szent Márton lelki fejlődésének ábrázolásán túl a különféle ruhadarabok viseléséről, azok megosztásáról, csodás erejéről szóló kis elbeszélések hozzájárulnak a mű narratív egységének megteremtéséhez, biztosítják egyes archaikus eredetű epikus toposzok megújulását és keresztény eszmerendszerbe való beépülését; valamint alkalmasak az isteni szépség földi, művészi kifejezésének határaival kapcsolatos esztétikai kérdések megfogalmazására is. Az indoeurópai nyelvészet egy sokat vitatott etimológiája szerint a görög *hymnos* főnév⁸⁰ és a szövést jelentő *hyphainein* ige, csakúgy, mint a beszédet jelentő latin *sermo* és a gyapjú kártolásával, feldolgozásá-

Martini pallia duci, / Aut praetexta micans, auro sub tortile, necti / Vel toga permixtis hyacinthina curreret albis / Pingere seu variam rosa, lilia, gemma coronam.

⁷⁹ Fortunatus egyetlen alkalommal sem beszél történeti hitel igényével Márton ruhájáról. Sulpicius Severus szerint (VSM 11) Marmoutiers szerzetesei teveszőr csuhát hordanak s kötelesek kerülni bármiféle kényelmet, hivalkodást öltözetükben.

⁸⁰ A *himnus* szó az Anatól örögi eredetű fehér tunikájával kapcsolatos elbeszélésben olvasható (2,261).

val kapcsolatos *serere*⁸¹ azonos gyökerre mennek vissza. A hőseposz szerkezetének kulcsfontosságú helyein elbeszélte öltöztetés-jeleneteivel, a mű létrejöttére vonatkozó textilmetaforáival Venantius Fortunatus minden kétséget kizárólag méltó szöveget alkot a hétköznapióságában is rendkívüli köpenyt viselő szent méltatására.

⁸¹ A *textus* metaforikájáról bővebben I. J. Scheid – J. Svembro, *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1994, 139–162.

A KERESZTÉNY *MIRACULUM* LEÍRÁSÁNAK KÖZÉPKORI LATIN KIFEJEZÉSEI ÉS MAGYAR RECEPCIÓJUK (AZ ÁRPÁD-HÁZI SZENT MARGITRA VONATKOZÓ FORRÁSOK ALAPJÁN)

M. NAGY ILONA – BÉNYEI ÁGNES

A középkor gondolkodásában fontos szerepe volt a csodának. Árpád-házi Szent Margit csodáiról írt tanulmányában Deák Hedvig így ír erről¹: „A csoda szinte részét képezte a mindennapi életnek: a középkori ember hitt abban, hogy a természetfeletti mindenütt jelen van és szüntelenül beavatkozik a földi életbe. A csoda a föld és az ég közötti kapcsolatnak az egyik fő megnyilvánulási formája volt.” A középkori *miraculum* ('csoda, csodatétel', vö. *miror* 'csodál vmit; csodálkozik vmin') fogalma – folytatja a gondolatmenetet Deák – éppen ezért általában jóval tágabb annál, mint ahogyan a modern kor a csodáról gondolkodik. Sokféle eseményt – nehéz betegségből való gyógyuláson túl különféle veszélyekből, például fogságból való szabadulást, halálszerű állapottól való feléledést („halottfeltámasztást”), vagy a szent személyével kapcsolatos fény- és érzékelési jelenségeket – élt meg csodaként a középkor embere, amelyet ezért Isten cselekvésének jeleként értelmeztek az emberi világban.

A keresztény csodatételek nyelvi ábrázolásának hagyománya a latinban a késő antikvitástól kezdve lényegében máig folyamatos.² Amikor a szentek csodáit – pontosabban a szentek közbenjárására tör-

¹ Deák V. H. OP, Árpád-házi Szent Margit csodái, in: Illés P. A. – Zágórhidi Czigány B. (szerk.), *A domonkos rend Magyarországon*, Budapest – Piliscsaba – Vasvár, 2007, 33; l. még Uő., *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomában*, Budapest, 2005, 409 skk.

² F. Wagner, *Miracula, Mirakel*, in: *Lexikon des Mittelalters [LMA.]*, München – Zürich, 1977–1998; 6. köt. 658.

tént csodákat³ – a késő-középkorban (a 14–16. században) latinból magyarra is lefordították, latinul már nagy mennyiségű irodalom, többféle műfaji kereten belül is (szentéletrajzok, legendák, kanonizációs akták stb.) megjelenő *miraculum*-ábrázolási gyakorlat virágzott. A hazai szakirodalom már korábban ráirányította a figyelmet arra is, hogy a csodatételek elbeszélésében meghatározott narratív szabályszerűségek érvényesülnek.⁴ Az Árpád-házi Szent Margit-hoz fűződő források példáján pedig Klaniczay Gábor mutatta be, hogy a csodaelbeszélések korlátozott számú, mintegy modulszerűen variálható eseménymozzanatokból épülnek fel, ily módon meghatározható struktúrával rendelkeznek.⁵ Arra szintén rámutatott, hogy a csoda elmondása több szinten valósulhatott meg. A leginkább spontán, első variáns a csoda megtörténte utáni kihirdetés lehetett (l. alább dolgozatunk 9. pontját), majd az elbeszélés aktuális célja, illetve a lejegyzés körülményei szerint (pl. kanonizációs vizsgálat, legendafeldolgozás stb.) változhatott, változott a szöveg.

A következőkben Árpád-házi Szent Margit középkori magyar nyelvű legendáját és annak latin forrásszövegeit⁶ vizsgálva tekintjük át, mi volt

³ A 13. századtól vált az a teológiai felfogás elfogadottá, hogy csodát egyedül Isten tehet, a szent csak annyiban, hogy Isten az ő kérésére teszi [Deák (2007) 33; Uő. (2005) 411].

⁴ E munkák – feldolgozásuk különböző szempontjainak megfelelően – több helyen érintik az elbeszélések szerkezeti kérdéseit: Fügedi E., Kapisztránói János csodái, *Századok* 111/5, 1977, 847–898; Knapp É., Remete Szent Pál csodái, *Századok* 117/3, 1983, 511–557, itt különösen 524skk; Sarbak G., *Miracula Sancti Pauli primi heremite. Hadnagy Bálint pálos rendi kézikönyve, 1511* (AGAΘA XIII), Debrecen, 2003.

⁵ Klaniczay G., A csodatörténetek retorikája a szentté avatási perekben és a legendákban, in: Bitskey I. – Oláh Sz. (szerk.), *Religió, retorika, nemzettudat régi irodalmunkban*, Debrecen, 2004 (Csokonai Könyvtár 31), 29–49, itt különösen 34; Uő., A csoda struktúrája, in: Pócs É. (szerk.), *Áldás és átok, csoda és boszorkányság* (Tanulmányok a transzcendensről IV), Budapest, 2004, 67–79, itt 68–69; Uő., A rontás- és gyógyításelbeszélések struktúrája: maleficium és csoda, in: Benedek K. – Csonka-Takács E. (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*, Budapest, 1999, 103–120. Klaniczay G. írásai a téma bőséges idegen szakirodalmára is utalnak.

⁶ A felhasznált szövegek a következő – fejlesztés alatt lévő – helyen találhatók: M. Nagy I. (szerk.), *A magyar Margit-legenda és latin forrásai*:

az a nyelvi készlet, legalábbis fő elemeiben, amellyel a csodákat a középkori latinban és magyarban elbeszélték.⁷ Először a forrásbeli latin kifejezéseket vesszük sorra, ezekhez társítjuk a magyar megfelelőket. Előbb azonban az összevetés szempontjából röviden szólunk a vizsgált szövegekről.

A Margit-legendaként (MargL.)⁸ ismert magyar szövegemlék, amely Ráskay Lea szigeti (ti. a mai margitszigeti) domonkos apáca 1510. évi másolatában maradt fenn, latin forrásait többnyire szó szerinti fordításban adja vissza, ezért alkalmas párhuzamos latin–magyar vizsgálatokra.⁹

http://deba.unideb.hu/deba/Margit-legend_a_Szent_Margit_elete_1510. Jelenleg a MargL. teljes magyar szövege mellett az 1–42. és a 108–196. kódexlapok latin forrásszövegei érhetők el nyilvánosan, ezen belül a csodákról szóló rész egésze hozzáférhető. („A legenda tartalmának és forrásainak áttekintő táblázata” menüpontból az egyes csodatételeket elbeszélő részletek a latin forrásszövegükkel párhuzamosan közölve külön-külön megnyithatók).

⁷ A csodaleírások tanulmányozására – mint ismert, – hazai viszonylatban kivételesen kedvező forrásokat jelentenek az Árpád-házi Szent Margithoz kapcsolódó írott emlékek. Ezek csodaelbeszéléseit először Lovas Elemér kutatta behatóan, s főleg valóságmagjukat igyekezett megállapítani, l. Lovas E., Boldog Margit történetének részletes forráskritikája, in: *Pannonhalmi főapátsági főiskola évkönyve*, 1915–6, 203–346; Uő., *Árpád-házi Boldog Margit élete*, Budapest, 1939. Az újabb szakirodalom messzemenően figyelemmel van a *miraculum*mábrázolás narratív sajátosságaira is, l. a fentebbi jegyzetekben soroltak mellett Péterfi B., Újabb adalékok Árpád-házi Margit középkori csodáinak sorához, in: Kádár Zs. – Mikó G. – Péterfi B. – Vadas A. (szerk.) *Micae mediaevales. Tanulmányok a középkori Magyarországról és Európáról*, Budapest, 2011, 83–105 (különösen 94skk.: „A csodák felépítése, tartalma” c. fejezet); Csepregi I., Árpád-házi Szent Margit csodái, in: Csurgai Horváth J. (szerk.), *Az első 300 év Magyarországon és Európában. A Domonkos-rend a középkorban*, Székesfehérvár, 2017, 103–124.

⁸ A magyar legenda szövegét – bizonyos javításokkal – a következő kiadásból vettük: *Szent Margit élete. 1510.* A nyelvemlék hasonmása és betűhű átirata bevezetéssel és jegyzetekkel. Az átiratot és a jegyzeteket készítette Dömötör Adrienne és Pólya Katalin. A bevezetést írta † P. Balázs János, MTA Nyelvtudományi Intézete, Budapest, 1990. (Régi Magyar Kódexek 10.) – A MargL. rövidítéssel mindig a magyar legendára utalunk.

⁹ E fordításról ugyan Mezey László (*Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén*, Budapest, 1955, 64–69) igen elmarasztalóan vélekedett, de a magyar legenda és a latin forrásszövegek rendszeres összevetése azt egészében nem támasztja alá. Lényeges ellenérv például, hogy jórészt éppen a pontos fordítás vezetett rá az egyik

Latin forrásai hazai keletkezésűek, legalábbis részben (e problémáról lásd később) a hazai latin használatot tükrözik. Vezérforrása a Margit életét és csodatételeit bemutató első latin nyelvű legenda, a *legenda vetus* (LV), amely (részben vagy egészben) a 13. században keletkezett, s szerzője a legvalószínűbb feltevés szerint a királylány gyóntatója, Marcellus, egykori magyar domonkos tartományi perjel.¹⁰ Margit halálakor már idősebb (*frater senior*), magyar ember volt.¹¹ A LV – bár ránk maradt egyetlen, 15. századi latin nyelvű kéziratának szövege nem kifogástalan¹² – élvezhetően nyújtja a csodák irodalmi-legendai megfogalmazását a középkorban divatos prózarímmel díszítve, így emeli ki a

latin forrás nyomtatott szövegében lévő számos olvasati hibára (bővebben erről I. M. Nagy I. – Varga T., Árpád-házi Szent Margit *legenda vetus*ának szövegkiadásáról. A magyar nyelvű Margit-legenda tanulsága, *ItK* 116, 2012, 27–39).

¹⁰ A kérdésre I. Klaniczay T., A Margit-legendák történetének revíziója 38–40, in: Klaniczay T. – Klaniczay G., *Szent Margit legendái és stigmái*, Budapest, 1994.

¹¹ Ezt Böle Kornél vette észre, amikor a latin szöveget megtalálta. Addig e legenda csak német – részben átszerkesztett – fordításban volt ismert, s egy korabeli olasz származású rendfőnök munkájának tartották [Böle K., *Árpád-házi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda* (A Szent István Akadémia hittudomány-bölcséleti osztályának felolvasásai) III/1. sz., Budapest, 1937].

¹² Nyomtatott kiadása (Böle kiadása bizonyos javításokkal): Vita Beate Margarite de Hungaria ordinis predicatorum, in: Szovák K. – Veszprémy L. (szerk.), Emericus Szentpéter: *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum [SRH]*, II. Reprint kiadás, Budapest, 1999, 685–709 (Függelékben). – Böle kiadásának hibáiról és javításokról: M. Nagy I. – Varga T. (2012), 27–39. A szövegrekonstrukció lehetőségeiről: I. M. Nagy, Anmerkungen zu den Beziehungen der mittellateinischen und der ungarischen Texttraditionen der *Vita Margarite de Hungaria Ordinis Predicatorum*, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis [ACD]* 50, 2014, 217–225. A LV legfrissebb, latin–angol kétnyelvű közlése, amelynek jegyzetei már általában figyelembe veszik a jelzett javításokat, illetve érvényesítik azokat az angol fordításban: I. Csepregi – G. Klaniczay – B. Péterfi (eds.), *Legenda vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margaritae de Hungaria – The Oldest Legend, Acts of the Canonization Process and Miracles of Saint Margaret of Hungary* (Central European Medieval Texts Series, vol. 9), Budapest – New York, 2018. – Mostani cikkünkben a LV példáit javított és normalizált helyesírású szöveggel idézzük.

csodatételek leírásának fontos mozzanatait is.¹³ A LV szövegébe a magyar legenda ismeretlen szerzője (kompilátora) az 1276-ban lefolytatott szentségvizsgálat jegyzőkönyvének (*Inqu.*)¹⁴ – a Margit-irodalom legfontosabb forrásértékű emlékének – részleteit szövegette bele. Számos életközeli mozzanat került innen a magyar szövegbe át, ahogyan a korabeli tanúk, különösen apácátársai vallottak Margit életéről és csodatetteiről. A jegyzőkönyv szövegének latinságát az határozza meg, hogy magyar és olasz nyelvű tolmácsok fordították a magyar nyelvű tanúk vallomását (többé-kevésbé beszélt nyelvét) az olasz kérdezőbiztosok számára, illetve a szintén olasz jegyző is alakíthatott rajta.¹⁵ Ezt a nyelvi helyzetet nehezíti, hogy a szöveget jelentősen megcsonkulva és romolva 18. századi, többszörös másolatban ismerjük. A magyar legenda felhasználta még a kérdezőbiztosok jelentését, mellyel a jegyzőkönyvet a pápának beterjesztették. Abba belefoglalták az üggyel kapcsolatos pápai megbízó bullák szövegét, bennük a felteendő kérdéseket, valamint V. István magyar király szentté avatást kezdeményező folyamodványának részletét is.¹⁶ A pápai oklevelek a hivatalos egyházi nyelvhasználatot képviselik.

¹³ I. M. Nagy, Über den Stil der ältesten lateinischen Legende von der Hl. Margit aus der Arpadendynastie, *ACD* 40–41, 2004–2005, 391–399; Uő., Árpád-házi Szent Margit legrégebbi latin nyelvű legendájának stílusáról, in: L. Havas – E. Tegyei (eds.), *Classica-Mediaevalia-Neolatina [CMN]*, Acta conventus diebus undecimo et duodecimo mensis Maii anno MMIV Debrecini habiti, 2006, Debrecini, 121–29.

¹⁴ Kiadása: Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimiensis diocesis (B. Margit, IV. Béla király leánya, szentté avatása tárgyában foganatosított tanu-kihallgatás jegyzőkönyve), in: Fraknói V., *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis [MRV] I. (A veszprémi püspökség római oklevéltára)*, 1896. Tom. I. 162–383. (Az ebből idézett példákra *Inqu.* rövidítéssel és a tanú MRV-beli sorszámaival hivatkozunk, s azokat szintén normalizált helyesírással közöljük.)

¹⁵ M. Nagy I., Szigeti vázlatok: Árpád-házi Szent Margit kanonizációs jegyzőkönyvének stílusához, in: Déri B. (szerk.), *Oratoris officium. Tanulmányok a 70 éves Adamik Tamás tiszteletére*, Budapest, 2008, 138–42. A jegyzőkönyv latinságáról számos megjegyzést tesz Deák (2005) is: 405 és passim.

¹⁶ Bianchi Uberty és La Corre pápai biztosoknak XXI. János pápához intézett levelök, melynek kíséretében a szűz Margit szentté-avatása tárgyában felvett jegyzőkönyvet bemutatják (1276 őszén), in: Fraknói *MRV I*, 1896, 384. A pápai biztosok jelentésébe

Az említett források alapján a *miraculumok* elbeszélésének főbb szerkezeti elemei, jellemző szó- és kifejezőkészlete, részben stílusmin-tája a következőképp vázolható.¹⁷

	A csodaelbeszélés szerkezete	Latin kifejezések	Magyar kifejezések – modernizált helyesírással (a zárójelben a MargL. kódexlapszámjai)
1.	A csoda megneve-zése mint terminus (a szövegtípus, a műfaj neve); a vele alkotott kifejezések	miraculum; clarere miraculis (LV 30) <i>signa facere atque prodigia</i> (V. Ince pápa Bullája) ¹⁸	csodatétel, (csoda); (a szent) csodatételekkel fénylik (MargL. 139) (az úr isten) csodát tesz/művelkedik (120)
2.	A bajt szenvedő neve, illetősége; miért, mihez kér segítséget (beteg-ségből, halálból, fogságból való szabadulás, stb.)?	e. g. accessio (LV 28) ¹⁹ (febris) quartana, tertiana; quartanam pati (LV 50) febriticare (LV 29)	pl. hideglelő nap, hideglelés (MargL. 136) negyednapi, harmadnapi ~ (142, 176; 225) negyednapi hidegleléssel (kórsággal) gyötretni (142, 176)

belefoglalt megbízólevél szövege: V. Ince pápa Bianchi Ubert piacentai kanonokot és La Corre veronai kanonokot Magyarországra küldi, és megbízza, hogy Margit királyleány szentté avatása ügyében a tanúk kihallgatását foganatosítsák (1276. május 14–25), in: Fraknói *MRV I*, 1896, 160–162.

¹⁷ Törekszünk a szerkezeti elemek és a kifejezőkészlet minél teljesebb felvázolására, de az elemek jellemző kombinációinak arányaival, ezek történeti vonatkozásaival stb. nem foglalkozunk. Általában elmondható, hogy a szent sírjánál történő csodák a korábbi típust képviselik, s későbbi, fejlettebb változat az, amikor a csoda kevésbé kötődik helyhez, ezzel a szent egyetemesebb hatalmára utal. Anyagunkban mindegyik típus megtalálható (mindezekről l. Deák (2007) 39 skk.) – A fenti táblázatban közölt egy-két lelőhelyen túl további példák kereshetők a MargL. digitális konkordancia-szótára (ld. a 6. jegyzetben említett honlapon) segítségével.

¹⁸ Vö. *5Mos* 6,21–22: eduxit nos Dominus de Aegypto in manu forti *fecitque signa atque prodigia* magna et pessima in Aegypto; *5Mos* 28,46: et erunt in te *signa atque prodigia*.

¹⁹ A szó 'lázroham' jelentéséhez l. M. Nagy I., Adalék két latin szó (*accessio*, *abscessio*) hazai középkori előfordulásához, *AntTan.* 58, 2014, 331–338.

	<p>dolor capitis (LV 49) morbis caducus (LV 48), paralysis; ~si percussus (LV 33, 46), paralyticus</p> <p>fluxus sanguinis (LV 49) hydropisis, hydropisi elaborare (LV 38), hydropicus (LV 50)</p> <p>contractio (LV 31), contrahi, contractus / contracta esse (LV 32, 33)</p> <p>caecus esse /feri (LV 35, 36, 37) mente alienata esse (LV 39, 40, 41), daemoniacus (LV 39), a daemoniis afflicus (LV 30), a daemone possessa (LV 40)</p> <p>infantem mortuum repperi; grande scelus, ex incuria mori, in corpus alicuius extincti animam revocare, anima rediit rediviva, ex mortuis vivus ... (LV 43)</p>	<p>fejének fájdalma (172) „ez kórság leüti” (176) köszvényesség (!), ~gel veret- tetni (173), köszvény, ~nyel verettetni (146), köszvényes (174)</p> <p>vérhas (172)</p> <p>poklosság, ~ban mükálkodni ’szenvedni’ (153), belpoklos (176)²⁰</p> <p>megzsugorulás (143), megzsugorulni (145), megzsugorult (146), megzsugorodni (194)</p> <p>vakság, vak (149, 151, 152)</p> <p>elméjétől elidegenedett (154, 155, 156), balgatag (156), ördöngös (154, 165), ördögöktől gyötört (142)</p> <p>gyermeket megholtak lelnei (162) nagy, nehéz bűn (163), halottat feltámasztani (157), a lélek megtér, (halott) megele- venül (164), halottaiból feltá- madni (164),</p>
--	--	--

²⁰ Mezey László (1955) 66. fordítási hibának rója fel a *hydropicus* fordításaként, de például Murmellius 1533-ból való szójegyzéke a *belpoklos* ’vízkórságos’ jelentését tanítja (*A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára [TESz.]*, főszerk. Benkő L., Budapest, 1967–1976, *belpoklos* alatt), s a magyar legenda máshol (189) is így fordítja.

		in carceribus esse (Inqu. 108. tanú)	tömlőcben fogva tartani, fogság, ~ba esni, ~ban tartani (185)
3.	Miért az adott szent- hez (Margithoz) fordul segítségért? (Hallott csodatételei- ről.)	auditis miraculis (LV 44, 51), audiens miracula fieri (LV 53)	hallani Szent Margit csodatéte- lét (ált. egyes számban: 166, 171)
4.	A szent csodatétele- inek híre reményt, bizalmat ébreszt	sperare, spem habere in virgine M. (LV 30, Inqu. 108. tanú); in meritis et sanctitate eius confidens (LV 53), cum multa fiducia (LV 31)	hinni, reménységét vetni Szent Margit asszonyba ('úrnőbe': 140, 185), bízni az ő szent érdemében (142)
5.1	A bajba jutott a szent segítségét kéri (legyen szószólója Istennél); a szent imádkozás- sal jár közben	suffragium invocare / implorare (LV 35, 52), suffragari (LV 58); orationes (Inqu.38.), orare pro aliquo (LV 29)	Szent Margit asszony segedel- mét /esedezését hívni/kérni (149, 229); folyamni ('folya- modni') Szent Margit asszony segedelmére (188) imádság (135), imád 'imádko- zik' vkiért (138)
5.2	Hogyan fordulnak a szenthez? Fohászzkodás: a kérés előadása	domina mea (virgo Margareta) merita ante Deum; fide plena invocare; orare; dignari (LV 30)	én asszonyom 'úrnőm'; a szent érdeme az Úr Istennél; teljes hittel; kérni, imádni 'kér- ni'; méltólni 'méltóztatni' (140)
5.3	Fogadalomtétel	votum emittere (LV 41), vovere (LV 50) e. g. votum peregrinationis ad sepulcrum virginis (LV 41), etc.	fogadást tenni (156, 176) pl. zarándokságot ('zarándok- lást') tenni Szent Margit asz- szonynak koporsójához 'sírjá- hoz,' (156)

6.1	A csodatétel az isteni kegyelem/irgalom működése (és a szent segítsége) által	Dominus miracula /beneficia sanitatum operatur (LV 44); divina operante clementia (LV 58); per gratiam / clementiam Dei (LV 43); misericordiam consequi (LV 35) beneficium sanitatis assequi (LV 38)	Úr Isten csodatételeket művelkedik (166) istennek kegyelmessége (183) /irgalmassága/ isteni ajándék/malaszt művelkedése miatt 'által'; irgalmasságot nyerni (110) egészségnek jótételét megnyerni (153)
6.2	körülményei (pl. a sírnál; ereklyékkel)	ecce; mire, miro modo, mirum in modum; statim marmori sepulcri procumbere (LV 34), sepulcrum tangere (LV 56), ad sepulcrum adduci et velum tangere (LV 48), petia de scapulario, lavatura capillorum (Inqu. 76. tanú); cingulum sanctae virginis Margarethae (LV 54), obtento velo caput infantuli involvere (LV 56)	íme; csodálatosképpen, csodaképpen; legottan a márvány koporsóra könyöklenni (149), a koporsót tapasztalni 'megtapogatni' (184), a koporsóhoz jönni és Szent Margit asszony vélumát illetni 'megérinteni' (176), egy folt Szent Margit asszony skapulárából, hajának mosadék vize (196); öve (184), véluma, véluma-feketéje (192), a gyermek fejét [a vélumba] beletakarni (192)
7.	Hálaadás Istennek, Szent Margitnak, Szűz Máriának)	gratias agere, gratiarum actiones referre (LV 35, 52) ut decet /iuxta consuetudinem (LV 31, 33)	hálát adni, hálaadásokat tenni (150, 181) szokás szerint (148)
8.	A fogadalom teljesítése (zarándoklat, fogadalmi ajándék)	votum emissum absolvere (LV 39); iuxta votum (LV 35) peregrinatio,	fogadást beteljesíteni (155), fogadása szerint (151); zarándokság, ~ járás (169)

		peregrinationem facere (LV 45), ~ perficere (LV 47), ~ celebrare (LV 35), in peregrinatione venire (LV 36)	zarándokságot tenni (168), ~ beteljesíteni (175)
		cum cantu exsultationis (LV 47) iuxta consuetudinem /ut moris est apud nos, pro beneficiis acceptis (LV 47) oblatio, oblatio candelarum (LV 35)	~ban (!) jönni (151)
			nagy énekléssel (176)
			szokás szerint (148)
			áldozat, gyertyáknak áldozata (151)
9.	Nyilvános bizony- ságtétel a csodáról, kihirdetése; a csoda időpontjának meg- jelölése	testificari, enarrare, publicare, praedicare: publice; cunctis; multis cum testibus (LV 35, 39, 40)	bizonyosságot tenni, nyilván kihirdetni, hirdetni, megmon- dani, bizonyítani: nyilván; mindeneknek, sok tanúkkal (151, 155, 190)

E vázlatos áttekintés után példákkal is bővebben illusztrálva kommentárokat fűzünk az egyes szerkezeti modulokhoz és jellemző kifejezéseikhez.

1. A csodatételt jelölő *miraculum* szóval a latin források takaréko-
san élnek. Főképp a legendaíró szakszerű megnyilvánulásaiban,
terminusszerűen használva fordul elő. Például a legenda témájá-
nak jelölésekor, az életrajzi résszel (*vita*) szembeállítva a Margit
érdemeiből történt csodák elbeszélését (1a), vagy egy-egy fejezet
bevezetéséül, a szövegtípus (műfaj) megnevezésére, ahogyan
például a Dány faluba való Benedek gyógyulástörténete előtt (1b).
A jegyzőkönyvi biztosok kérdéseiben, azaz ott is szintén hivatalos
használatban szerepel (1c), egy csoda mindennapi megnevezése-
ként azonban nem jellemző. Vonatkozhat továbbá Szűz Máriára,
akinek csodálatos tetteit Margit is buzgón (*avide*) hallgatta (1d).

Gyakrabban előkerül még a *miraculum audire* sztereotip kifejezésben (l. lejjebb a 3. pontot). Választékos – bár szabadon fel nem cserélhető – szinonimái a bibliautánczó (lásd a fenti táblázatban) *signum* és *prodigium* kifejezések, melyek a pápai oklevelet díszítik (1e), szintén a hivatalos egyházi stílust képviselve. A *miraculum* magyar megfelelője a MargL.-ban a már láthatóan megszilárdult, mindig két szóba írt *csodatétel* összetett szó²¹, ritkábban a puszta *csoda*. A *clarere* (*miraculis*), illetve *fényleni* (*csodatételekkel*) igék ebben az összefüggésben ’tündöklök, kitűnik, kiemelkedik’ jelentést kapnak.²²

1a/ LV 1. c.: felicis et sanctae recordationis virginis Margaretae ... vitam et praeclara merita... ad memoriam revocamus ... *Miracula* etiam pauca de plurimis eius meritis facta ... superaddemus. Vö. MargL. 108: Jmmar jt kezdetnek el zent margýt azzonnak *chuda tetelj*;²³

1b/ LV 30. c.: Post annum autem et menses quinque transitus sui operante divinae virtutis clemencia crebrioribus cepit *clarere miraculis*. ~ MargL. 139: Zent margýt azzonnak halala vtan egy eztendevuel · es evt holnappal · Az isteny erevnek myelkevdetý myä · kezde ez zentseges zvz zent margýt azzon *fenlený choda tetelevkkel*;

1c/ Inqu. 98. *tanú, Misa bigina*: Interrogata, si aliquid vult dicere *super miraculis*, respondit: „Habui quamdam magnam infirmitatem tribus annis... etc.”

1d/ LV 9. c. Audiebat a vide temporibus opportunis verbum praedicationis et patrum collationes, exempla et legendas sanctorum et

²¹ Bár a Szarvas–Simonyi szerk. *Nyelvtörténeti Szótár* [NySz.] a MargL.-ból hozza rá a legkorábbi adatot, már az 1508-ra datált Guary-kódekből (26) adatható.

²² L. A Magyarországi Középkori Latinság Szótára [MKLSz.] *clareo* 1b; illetve a NySz. *fénylik* 2. jelentése alatt.

²³ Az 1. caput fordítása nincs meg a magyarban, de általában kimutatható, hogy az ott megfogalmazott elveket alkalmazza a magyar kompilátor. A magyar legenda bizonyos belső tagoló címei például összevethetők a LV elejének témamegjelölésével.

precipue *miracula* Gloriosae Virginis. ~ *MargL. 18*: ez zent zvz · zent margýt azzon · Halgatya vala nagy keuansaggal zeretettel alkolmas jdevn istennek igyet predicacyot · zent atyagnak eleteket · es egyeb zenteknek legendayokat eletevket · es peldakat · Jelessevl azzonjonk maria peldaýt *choda teteleket*;

1e/ *V. Ince pápa megbízó bullája*: Omnipotens ... ad eorum [sc. sanctorum] memoriam *signa facit atque prodigia, per quae* pravitas haereticorum confunditur, et fides catholica roboratur ~ *MargL. 120*: az ev emlekevezetevkre [ti. a szentekére] az vr isten nag *chodakat* tezen · Mely *choda tetelevknek* mýatta · eretneksegnek gonossaga meg gýalaztatýk · es az kereztýen hýt meg erevsehtetik;

1f/ *LV 39*: *beneficium*que acceptum omnes sunt testificati ~ *MargL. 155*: mýnd nýayan byzonsagot tevnek ez *chodarov*.

A magyar legendában a *csodatétel* szó főleg fordítási, illetve stílusbeli okokból jóval gyakoribb, mint a forrásokban a *miraculum*. Többször megismétli ugyanis – esetleg változtatva – fölöslegesen (1e), valamint közeli jelentésű szavakat (pl. *beneficium*) is fordíthat vele (1f). A pápai biztosok ismétlődő kérdéseinek *miraculum*-adatai viszont – hogy akar-e a tanú mondani valamit Margit szűz csodatételeiről – a magyar legenda fordításába általában nem kerülnek át, hanem mindjárt a tanú elbeszélése következik (1c). A bibliautánczó díszítésre a magyar fordítás legfeljebb a szóalak változtatva ismétlésével, a *csoda* és a *csodatétel* variálásával reagál (1e).²⁴

2. A csodatétel előzménye, hogy valamilyen nagy baj éri a segítségre szorulót – akinek a hitelesség kedvéért a nevét és illetőségét is megtudjuk –, amelyből a maga erejével nem tud kikerülni.

²⁴ Erről I. M. Nagy I., A szóvariálás egy sajátos módja a Ráskay Lea által másolt kódexekben, in: Krähling E. (szerk.), *A klasszikus görög–római ókor a magyar művelődésben és tudományban*, Budapest, 2003, 29–38. – A forrásokban a színönimák variálásának klasszikus módja volt jellemző, vö. M. Nagy I. (2008) 138–42.

Legtöbbször betegségről van szó, s ennek kapcsán a középkorban jellemző betegségek nevéből számos fordul elő. A latin elnevezések hol jobban, hol kevésbé megszilárdult magyar nevet kapnak. A lázrohamok gyakori fajtáinak a *quartana*, *tertiana* tapadásos formáknak a megfelelői jól összeforrt összetételek: *negyednapi harmadnapi hideglelés*. A *morbus caducus* fordítását viszont a magyar legenda inkább elkerüli. Az elmezavar *mente alienata* jelölése részben tükörfordítást eredményezett az *elméjétől elidegenedett* kifejezésben (vö. *alienus* 'idegen'). Az *elidegenedik* ige első adata éppen a MargL.-ban bukkan fel.²⁵ Meg kell jegyeznünk, hogy a betegségek nevét a magyar fordítás nem mindig a pontos megfelelővel adja vissza. Ennek lehet praktikus, kényelmi oka: a csodatétel hiteléhez elég valami hasonló nagy bajra hivatkozni, a *fluxus sanguinis* (LV 49) fordításaként például *vérhast* (172/22) mond (2b), noha az világosan *vérfolyást* jelent. Ez azért is meglepő, mert a *fluxus sanguinis* Jézus egyik gyógyításából (Lc. 8) bizonyára ismert volt a fordítónak, az első fennmaradt magyar bibliafordítás *vérfolyatnak* adja vissza,²⁶ s a vérhassal szemben jellemzően női betegség. De közrejátszhatnak fordítási szokások, szójegyzékek tanítása és egyéb okok, vö. ilyenekre fent a *hydropicus* ~ *bélpoklos* vagy a *paralysis* ~ *köszvényesség* (az utóbbi a *podagra* fordítása lehetne) megféleltetéseket. A betegség nevéhez a latinban jellemzően a *pati*, *torquere*, *vexare*, *(e)laborare* igék, a magyarban a *szenved*, *gyötör*, *gyötretik* (*kínoz* nincs!) és az azóta e jelentésben (illetve alakilag is) elavult *múkálkodik* igék, valamint az *esik rá vmi betegség*, *esik nagy fájdalomba* típusú kifejezések kapcsolódnak. A csodatételt kiváltó sok más ok részletezésére (árvíz, halottfeltámasztás stb.), ame-

²⁵ M. Nagy I. – Bényei Á., Szótörténeti adatok és kommentárok a Margit-legendából 1. rész: *Magyar Nyelv* 112, 2016, 508.

²⁶ A *Müncheneri Kódex magyar–latin szótára*, Nyíri Antal (szerk.), Budapest, 1999, 113.

lyekre fentebb utaltunk, nincs itt mód, ezek nyilván számos további megnevezést vonnak be az elbeszélésbe.

2a/ LV 48: *Adolescens morbo caduco adeo graviter torquebatur*, ut omnibus, qui videbant, pro tempore horri esset ... quolibet die ter aut quater acceptus frequenter mortuus putabatur. ~ *MargL. 176*: nemely iffýv neeg eztendeýg *gevtretevt vala ezen korsagal* · mert mjndennapon háromzer auagy z negzer az korsag le evtý vala · es alehtatýk vala holtnak;

2b/ LV 49: *Paenitens quaedam in civitate Strigoniensi honesta matrona et pro reverentia multis ibidem nota, laminarum auri incisor, nomine Meza tribus annis continuis fluxum sanguinis cum gravissimo capitis dolore omnis suae artis et victus utilitate privata patiebatur* ~ *MargL. 172*: Ez penitencia tarto *zenuede* három egez eztendeýg zevnetlen *veer hasnak* kennýat · ev *fejének* mondhatatlan nagy *fájdalmaul*.

3. Az elbeszélések rendszerint megindokolják, *miért az adott szenthez*, esetünkben Margithoz folyamodik a bajba jutott. Azért, mert hallott Margit csodatételeiről, s ezért belé vetette bizalmát. A formulaszerű *auditis miraculis, audiens miracula* (LV 44, 51 stb.) kifejezésre számos példa van, variánsa lehet az *audiens beneficia virginis sororis Margaritae* (pl. LV 49) is (3a: ahol a bizalom mozzanata viszont nincs lefordítva). A *miraculum* terminus (vö. az 1. ponttal) latinul többes számban, magyar *csodatétel* megfelelője általában egyes számban szerepel, talán kevésbé az eredmény, mint inkább a cselekvés nevéként fogva fel a szót. A szóban forgó mozzanat hozzátartozott a történetek logikai láncához, s a magyar legenda olyankor is betoldhatta, amikor a forrás erre nem tért ki. Például a fogságba esett Alexander úrnak a jegyzőkönyv szerint azt a hírt hozza Magyarországról visszatért küldönce, hogy van ott egy új szent, s „mind teljes Magyarország hozzája fut”, úgy tett ő is. A magyar legenda viszont itt kétszer is beletoldja elbeszélésébe a kérdéses fordulatot (3b).

3a/ LV 53: *audiens insignia fieri miracula ... multi de provincia infirmos ... ad eius sepulcrum in meritis et sanctitate eius confidentes adducunt: MargL. 141: haluan kedeg emberek zent margyt azzonnak ez nagy choda teteleet: az tartományokból kevlemb kevlemb korsagbelýeket hoznak vala az koporsohoz;*

3b/ *Inqu. 108. tanú: quidam missus, quem ego mandabam praeceptis* meis in Hungaria, venit, et dixit mihi...; vö. MargL. 185: Mykoron ez zolga hallotta volna zent margyt azzonnak choda teteleet ... Mykoron ezeket hallotta volna ez alexander vr mynden remenseget vete zent margýt azzonba.*

(*A Fraknóinál kiadott *praefectis* hibás alakból javítottam: MNI)

4. A csodatételek híre bizalmat kelt a segítségért folyamodóban az illető szent iránt, reményt – a magyar legendában (a régi nyelvben általános) hosszabb *reménység* formában²⁷ – ébreszt, hitet táplál benne, hogy a szent képes őt bajából megszabadítani. Az erős hit a szent segítségével fontos mozzanata a csodatétel megtörténtének. Az elbeszélésben a *fide plena, plenus fide invocare* típusú lexikai szerkezeteken túl ezt stilisztikai, retorikai eszközök is fokozhatják. Dányi Benedek gyógyulásért való fohászkodásának például a LV-ban – szó eleji és végi – prózarím ad még erőteljesebb hatást. Ennek magyar reflexiója a *spero* ige két kötőszó nélküli szinonimával (*hisz, remél*) való visszaadása és a mondat bizonyos hangsúlyosan ütemezhető ritmusa lehet (4a), ami – ha nem is feltétlenül tudatosan – a forráshoz hasonló emphatikus hatást szolgálhatta.²⁸ Még retorikusabb eszköz az a látomás, amely vallomása szerint Alexander úr Szent Margitba vetett bizalmát erősítette meg, amikor is egy fogságában neki megjelenő fehér

²⁷ Erre l. TESz. s. v. *remény*

²⁸ Ezekre l. M. Nagy I., Szövegformálói törekvések a Margit-legendában, in: Maticsák S. (szerk.), *Nyelv, nemzet, identitás. A VI. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus (Debrecen, 2006. augusztus 22–26.) nyelvészeti előadásai*, Debrecen – Budapest, 2007, 351–9.

ruhás leányalak a még ismeretlen, új szentet Árpád-házi Szent Erzsébet már tisztelettel övezett, bizalmat élvező alakjával²⁹ állította párhuzamba (4b).

4a/LV 30. c.: „Si sepulcrum Dei famulae, virginis Margeretae tetigero, ab ista passione sanari me *spero*.” ~ MargL. 140: Ha en tapasztalandom istennek leányanak zvz zent margýt azzonnak koporsoýat · *hýzem remellem* hog ez nagy keenbol meg gyögyvlok;

4b/ Inqu. 108. tanú: apparuit mihi quaedam puella in nocte in dicta turri, et non dormiebam, nec vigilabam, et erat vestita de una magna camisia alba, magna et ampla, sine mantello et dixit mihi: „*Tantam spem habeas in ista Sancta Margaretha, sicut in Sancta Elisabeth*” ... *postea ego habui magnam spem* in ea ~ MargL. 186: egy eýel ez alexander vrnak jelenek egy zep zvz · ez vrnak vgý tecchýk vala · hog sem alozyk vala · sem vÿgaz vala · Ez zvz kedeg vala meg evltevztetven egy nagy feýer jmeggel · Ez jmeg vala nagy es bev · es ez ... zvz az jmegbe vala palast nekevl · Monda ez zvz · alexander vrnak · *Annýe remenseged legen zent margýt* azonba · *mýkkeppen zent ersebet* azonba.

5.1 A szent segítségül hívását a LV-ban elsősorban a *suffragia invocare* (ritkábban *implorare*), a MargL.-ban a Szent Margit asszony *segedelmét/esedezését hívni/kérni* kifejezések jelzik (5.1a), s van egy példa (LV 57. c.) az *ad suffragia confugere* ~ *segedelmére folyamni* ’folyamodni’ (MargL. 188) szókapcsolatra is. A keresztény jelentéssel felruházott klasszikus *suffragium* szó – amely ’szavazat (vki mellett)’, majd tágabban ’segítség’ jelentésű volt – a középkorban a bajt szenvedő segítő pártfogolását, ma is szokásos terminussal a szent közbenjárását jelöli Istennél.³⁰ A

²⁹ A szigeti domonkos kolostorban Szent Erzsébetnek Margit korában oltára volt, amely előtt Margit fogadalomtétele is történt, vö. MargL. 35. A LV pedig leírja (12. c., MargL. 47), hogy az Árpád-házi szent ősei példáját követni kívánó Margit Szent Erzsébet nyomdokaiba szeretett volna lépni.

³⁰ J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden, 1984, *suffragium* (7. jelentés): „intercession by a saint with God”.

szent eszköze ehhez az ima, imádkozás (5.1b). Margit például az életében történt csodák esetében mindig a szent ereklyét magában foglaló imatáblájánál imádkozott (5.1b alatti 3. példa).³¹ A csodát azonban, mint fentebb már említettük, – a szent érdemeire való tekintettel – a szentté avatás pápai szabályozása szerint Isten viszi véghez (l. a 6.1 pontban). A bajt szenvedő és/vagy környezete olykor közvetlenül fordul Istenhez, de irgalmát akkor a szent érdemeire hivatkozva kéri (5.1c). A *suffragium* a szóban forgó használatban választékos egyházi szakszónak látszik, feltehetőleg nem is volt mindenütt általános.³² A LV viszonylag gyakran (15 adatban) él vele, míg az egész szentségvizsgálati jegyzőkönyvben (*Inqu.*) egyetlen példa van rá, egyházi embertől, a domonkos szerzetben tisztségeket viselő Péter fráter (a 39. tanú) vallomásában. Szintén a 13. századi hazai latin hivatalos szóhasználatra utal az az egy adat (5.1a alatti 3. példa), amely a szentségvizsgáló pápai biztosok jelentéséből való. Ők ugyanis szó szerint idéznek V. István király folyamodványából, amellyel Margit szentté avatását először kérelmezte. A biztosok jelentésének e részletét a MargL.-ba is bedolgozta a kompilátor szerző. A *suffragium* helyett azonban az átlátható szerkezetű *intercessio*, *intercedere*, *intervenire* terminusok terjedtek el, a magyarban ma is szokásos *közbenjárás*, *közbenjár* is ezek megfelelője. Az utóbbiak, bár az itt vizsgált latin és magyar szövegekben nem fordulnak elő, a szigeti domonkos apácákhoz köthető más magyar kódexekben, illetve azok forrásában vannak rájuk adatok.³³ A magyar

³¹ Erről l. M. Nagy I., Műtárgyak emléke a középkori magyar nyelvű Margit-legendában (A magyar legenda kultúrtörténeti forrásértékéhez), in: Tóth O. – Forisek P. (szerk.), *Ünnepi kötet Gesztelyi Tamás 70. születésnapjára*, Debrecen, 2013, 119–127.

³² A DuCange és Migne e vonatkozásban csak a szó 'orationes (imák)' jelentését közli.

³³ *KEwzbe iarjyon myerthewnk ... az dicheseghes zyz maria: Interveniat pro nobis ... gloriosa Virgo Maria: Winkler-kódex, 1506*, a nyelvemlék hasonmása, betűhű átirata és latin megfelelői, bevezetéssel és jegyzetekkel közléteszi Pusztai I., (Codices Hungarici 9), Budapest, 1988, 41 (imaszöveg!); bator jarulafa vagy embernek iftenhez. hol ev

*segedele*m szóhoz pedig még annyit fűzünk hozzá, hogy 'pártfogolás, közbenjárás' jelentése a MargL.-ban nem vált el élesen az 'auxilium' jelentéstől, bár a magyar szöveg az utóbbi, konkrét(abb) jelentésben (adiutorium, adminiculum) a *segítség* alakot is használja. Mindezek bővebb kifejtésére azonban itt nincs mód.

5.1a/ LV 52: fide et devotione plena virginis Margaretae *suffragia invocantibus* ~ MargL. 180: tellyes hýttel es nagy aytatossagal hýak vala zent margýt azzonnak *segedelmet*;

LV 34: [Hic] eius *suffragia* devotius *implorans* ... continuo perfectam recepit sanitatem ~ MargL. 149: [az beteek] aytatossan *kere* zent margýt azzonnak *segedelmeet esedevzeseet* ... legottan vevn tevkelletev s egesseget;

V. Ince pápa megbízó bullája: cum Omnipotens ... meritis ... Margaritae virginis, sororis, tot et tanta miracula operetur, quod ipsius ... non *invocare suffragia* sit indignum ~ MargL. 121: Ezen jrgalmas vr isten ... zent margýt azzonnak erdemenek mýatta · anne nagy sok chodakat · myelkevedt · hog evneky *segedelmeet* nem hivnýa ... jgen meltatlan;

5.1b/ Inqu. 38. tanú: „Rogo te beata Margareta, quod cum *orationibus tuis* sanes fratrem istum” ~ vö. MargL. 135: kevld e vtet ez prouincialis zent margýt azzonhoz hog evtet meg gyogehtanaýa *jmadsga mýa*;

LV 28: ... ut *pro me orares*, et ab ista morte mihi vicina me liberares ~ MargL. 135: *en ertem jmagý* · es ... engemet ez en kevzel valo halalomtvl meg zabadehc *jmadsgoddal*;

LV 26: *eam tabulam reliquiarum sanctarum* cum vivificae crucis ligno, *quam in orando prae oculis semper* ... *circa se habere solebat*, per sororem sibi astantem afferri protinus ad se fecit ~

erette *kevze jaro* az fýv atyanak elevtte. es az anya fývnak elevtte: *Securum accessum habet homo ad deum, ubi mediatorem causae suae habet ante patrem; matrem ante filium. Cornides-kódex [1514–1519]*, közzéteszi Bognár A. – Levárdy F. (Codices Hungarici 6), Budapest, 1967, 31v.

MargL. 130 sk.: de maga nagy hamarsagal el kevde egy sorort · es hagna el hozny az ev ... *aranbol chynalt tablayat · mely tablaban vadnak nagy sok zenteknek erekyeevk es az eleuen zent kereztfä · Ez tablat zent margyt azzon mendenkoron ... mykoron jmadkozük vala · zemeynek elevtte targya vala;*

5.1c/ *MargL.* 167: *kenyeregnek vala az vr istennek az nagy sogassag az kyralyal evzve · hog az vr isten tenne irgalmassagot ez zegen azzonyallattal zent margyt azzonnak erdeme myat* (latin forrást ehhez nem ismerünk).

5.2 A szenthez való fordulás rövidebb vagy hosszabb fohással történhet. A jegyzőkönyvben szerencsére bőven van példa ilyenekre, mert a vizsgálóbiztosok – annak érdekében, hogy a csodatétel körülményei felől ne maradjon kétség –, gyakran külön rákérdeztek, milyen szavakkal kérte a tanú Margit segítségét.³⁴ A legendákba bekerült változatok általában már bizonyos írói alakításon mennek át.³⁵ A Dány faluba való Benedek foháskodásában például minden lényeges elem megvan, ahogyan a szigeti domonkos kolostor templomában Szent Margit sírjánál foháskodni illett (5.2a).

5.2/ *LV* 30.c.: ubi [sc. ad sepulcrum] his verbis confitebatur et orabat: „Credo te, *domina mea virgo Margareta, filia domini nostri regis Belae*, quae ab infantia tua domino Iesu Christo, contempta parentum tuorum et huius saeculi gloria, in humilitate servivisti, *tantium esse meritorum ante Deum*, quod ab isto gravissimo corporis mei tormento me liberare, si vis, potes et *oro te fide plena* et devotione affectuosa, ut liberare me *digneris*.” ~ *MargL.* 140–141: Hýzlek tegedet *en ... azzonym zvz zent margyt azzon · en vramnak bela kyralnak leanya · hogky te gyermekekgettevl fogua · meg vtalvan az te kyraly zuleydet · es ez velagy orzagod<dat> nak dychevsegeet · zolgaltal az vr iesusnak nagy alazatossagal · hog teneked annyé nagy erdemed*

³⁴ Deák (2005) 284.

³⁵ Erről különösen I. Klaniczay G., *A csodatörténetek retorikája* c. írását (vö. 5. jegyzet).

vagyon az *vr* istennel · hog engemet az en testemnek nehez
korsagabol meg vigazthac ha akarod · Es *kerlek jmadlak* tegedet
telljes hyttel · keuanatos aytatossagal · hog *meltolj* engemet meg
zabadehtanod.

Megszólítja a szentet (*domina mea virgo Margareta etc.*), miközben kifejezi hitét is benne (*credo te ...*), megemlékezve életének olyan mozzanatairól, amelyekkel Isten előtt elegendő érdemet szerzett (*tantorum esse meritorum ante Deum*) ahhoz, hogy képes (*potes*) segíteni. Ezután még nyomatékosabban kifejezve teljes hitét (*fide plena*) választékosan kéri (*orare*), hogy szabadítsa meg őt (*digneris liberare*) betegségétől. A jól felépített kérést a latin legendában prózarím is segít hatásosabbá tenni. A magyar fordítás jellemző anyanyelvi díszítő megoldásokkal: jelzők (*szent, királyi, úr*) betoldásával és szinonimavariációkkal (*kérlek imádlak*: a lat. *oro* kettős megfelelőjeként, valamint a megismételt *liberare* ige előbb *megvigaszt*, majd *megszabadít* visszaadásával) igyekszik a szöveget csinosítani. Előfordul, hogy a kérés részletes előadása is elmarad, s csak a fogadalom és az ajánlás mozzanata van meg (vö. 5.3).

5.3 A fohásban előadott kéréshez általában fogadalom is társul, s azt az érintett teszi vagy helyette a környezetéből más. A latin *votum* középkori magyar megfelelője a *fogadás*; a mai *fogadalom* alakot csak a nyelvújítás hozta létre.³⁶ A fogadalomtétel kifejezése jellemzően a *votum emittere* ~ *fogadást tesz* (5.3a, b), s rendszerint a tartalmát is megjelölik. Leggyakrabban a *peregrinatiót*, a magyar legendában *zarándokságot*, a sírhoz való zarándoklást ígéri meg (5.3a, vö. még 155, 156, 189), ami a legméltóbb hely a hálaadásra (vö. a 7. ponttal). De többféle dolgot fogadhatnak meg, például minden nap bizonyos számú imát (a magyar legendában: *imádságokat*) mond valaki (MargL. 213: tizenöt pater nostert,

³⁶ TESz. *fog*¹ alatt.

ugyanannyi ave Mariát) Margit tiszteletére (a magyarban: *tiszteségére*), Margit halála évfordulójának előestéjén kenyérrel és vízzel böjtöl (5.3b), ingyen szolgálatát ajánlja fel a kolostornak (163, 176), stb. A fogadalom megfogalmazásában szintén tükröződik az a felfogás, hogy a csodatételt Isten teszi az invokált (segítségül hívott, közbenjáró) szent érdemeire való tekintettel. A fogadalom zárásaként a fohászkodó *Szent Margit érdemébe ajánlja magát* (*meritis virginis se commendare*) vagy *a beteg/annak lelkét* (5.3c). Az említett narratív fordulatokat variálják a szövegek, a magyar legenda alkalmanként a forrástól eltérve is (kihagy, betold, más összefüggésbe helyezi az elemeket, stb., l. az 5.3a, c példák aláhúzott részleteit).

5.3a/LV 41: *Emissioque [a] marito suo et amicis voto peregrinationis ad sepulcrum virginis eiusque meritis infirmam commendantes sanitatem plenam mulieri vesanae obtinuerunt ~ MargL. 156: f fogadast tevn ez azzonnak ev vra es barátý · hog ha az vr isten · zent margýt azzonnak erdeme mýa · ez azzont meg gyögehtanaýa · tahat zarandoksagot tennenek zent margýt azzonnak koporsoýahoz;*

5.3b/ Inqu. 52. *tanú:* mater et quaedam aliae personae ... *votum emiserunt*, ut ... depositionis suae diem praecedentem *in pane et aqua ieiunarent* ~ MargL.183: az ev anýa es nemely egyeb zemelyek *fogadast tevnek* hog zent margýt azzonnak halala napya estýt vyzzel knynerrel bevhttevlneye;

5.3c/ LV 31: Hic cum multa fiducia et devotione *voto* intra se *emisso*, *meritis* virginis sororis Margaretae *se totum ... commendavit* ~ MargL. 143: ez ... frater *fogadast tevn* zent margýt azzonnak · es býzeek az ev zent erdemeben · tellýességgel ... *ayanla ev magat* zent margýt azzonnak. ·

6.1 A csoda megtörténte tulajdonképpen az elbeszélés csúcspontja, amikor a szenvedő fohásza meghallgatást nyert, a szent segítségével sikerül bajától megszabadulnia. E pont leírása mégis

gyakran rutinszerűen történik, a csodatétel mechanizmusát szakszerűen ábrázoló néhány formulaszerű kifejezéssel: a csoda az isteni kegyelem (irgalom /erő) működése által: *divina operante clementia*, a szent érdemeinek segítségével hívása után: *suffragiis virginis Margaretae imploratis, meritis suffragantibus* (LV 43, 58, vö. az 5.1 pontot) végbemegy, a bajtól, betegségtől stb. az érintett rövid idő múlva, hirtelen, csodálatos módon megszabadul: *liberare* (*liberatus/liberata est*). Mind a latin, mind a magyar legendaszerző igen szakszerűen kezeli ezeket a fordulatokat, mondhatni, kínosan betartva a leírásban a kornak a csodatétel végbemenetelére vonatkozó pápai előírását. Az isteni kegyelem (*clementia*, a magyar legendában *kegyelmesség*) fogalmának jelölését néhány szinonima teszi változatosabbá (*beneficium, gratia, misericordia* ~ *jótétel, irgalmasság, ajándék, malaszt*), de a hozzá tartozó ige mindig az *operari*, a magyarban *művelkedik, művelkedése miatt* ('által'). A segítségért könyörgő szemszögét nézve pedig a latin igei szinonimák is változatosak: *miseriordiam etc. assequi, consequi, accipere, obtinere, patrare, impet-rare*, míg a magyar mindezekkel a (*meg*)nyerni ti. *irgalmasságot stb.* igét állítja szembe (6.1a második példa). A fentieket, amint alkalom van rá, be-be szűrják a szövegek, a magyar legenda például a – LV-ből eredetileg hiányzó – belső címeiben (6.1b). A rutinos fordulatok mellett azonban bizonyos – fontosabbnak szánt – történetekben a részletek életszerűbb, aprólékosabb kidolgozására is van példa (l. a halott gyermek feltámasztásáról: 6.1c).

6.1a/ LV 58: *mirum in modum infra eiusdem noctis spatium divina operante clementia, suffragantibus meritis virginis invocatae et ab horrendae inflationis vitio ... liberatus ~ MargL. 189: Jme chodalatos keppen vgyan azon eyel · az isteny irgalmassagnak myelkevedty myat es zent margyt azzonnak erdemenek segedelme hyvasa myat · meg zabadula ez vr ez ban · az rettenetes dagadozsnak kezdetytevl*

[A fordító itt *initio*-t olvasott *vitio* helyett!];

LV 38: *beneficium sanitatis, ... est assecutus* ~ MargL. 153: egessegnek jo teteleet *meg nyjere*;

6.1b/ 143: Esmeeg kezdetnek nemelj *choda tetelek kyket tevn vr isten ez zent zvznek erdeme mya*.

6.1c/ LV 43: *lineamenta gelidi corporis incalescere coeperunt et ... per Dei clementiam, suffragiis virginis Margaretae imploratis anima rediit rediviva, apertisque oculis vagiens in matrem respicit infantulus* ~ MargL. 163–164: · *Jme* kezdenek ez gyermeknek ev meg holt fagyot testenek erey lassā lassan meg eleuenjvlnj · es ... istennek jrgalmassaga mya / es zent margyť azzonnak erdeme mya · az lelek meg tere · es meg elevenjvle az gyermek · az ev zemejť meg nyta kevuekevlveen · anyara nez vala az gyermek.

6.2 A csodatétel körülményeit illetően többnyire a *mire, miro modo, mirum in modum* (sanata est stb.) ~ magyar *csodálatosképpen, csodaképpen* (meggyógyult, visszanyerte teljes egészségét) adverbiumok jelzik, hogy az a hétköznapi tapasztalástól eltérő esemény. Általában megjegyezik azt is, hogy a kérés hamar (*statim* ~ magyar *legottan*) teljesül. Az elbeszélést *ecce* ~ *íme* felkiáltás teheti életszerűbbé (mindezekre: 6.2a–b). A magyar legenda az ilyen sztereotip elemeket szintén többször betoldhatta a forrás ellenében. Sajátos, a szóban forgó szent kultuszára jellemző kifejezéseket látunk azokban a leírásokban, amelyekben a csodatétel a szent sírjánál és/vagy ereklyéinek közbeiktatásával történik. Ezek a hely ábrázolására, illetve az ereklyék alkalmazásának részleteire vonatkoznak (6.2c–d).

6.2a/ LV 33: (Megyeri Mária) *Statimque mirum in modum vix dimidiae horae spatio ... perfectam recepit sanitatem* ~ MargL. 147: *Jme legottan chodalatos keppen* · aleg muleek fel ora ... vevn tevkelletevs egesseget;

6.2b/ *Inqu.* 2. tanú: *mire et statim fuit guarita* [olasz szó: 'meggyógyult'] ~ *MargL.* 198: *legottan choda keppen* meg gyógyvla ez sorornak ev vja;

6.2c/ *LV* 48: *Statimque, ut sepulcrum et eius velum infirmus tetigit, omnino sanus est effectus* ~ *MargL.* 176/8: *Ez mýkoron jut volna az koporsohoz · es jllette volna az ev velomat* legottan meg gyógyvla;

6.2d/ *Inqu.* 76. tanú: *petiam, quam ipse dicebat fuisse de scapulario istius Sanctae Margarethae et aquam, quam dicebat esse lavaturam capillorum ipsius Sanctae Margarethae, cum quibus fricabam et lavabam genua mea.* ~ *MargL.* 196/4: *ada ez betegnek egy foltot zent margyt azzon scapularabol · es az ev zent hayaynak mosadeek vizeet · es hagya hog az vizzel mosnaya terdeet · es az scapular poztoyauul terleneje.*

7. A csodatétel megtapasztalása után illő dolog, szokás hálát adni – *gratias agere* / *gratiarum actiones referre*, a magyar legendában *hálát adni*, *hálaadásokat tenni* – a kapott jótéteményért Istennek és Szent Margitnak, az ő érdemeinek, esetleg Szűz Máriának is. A magyar *hálát ad* kifejezés déli szláv mintával egyezik, déli szláv nyelvekből pontos mása mutatható ki.³⁷ Azt, hogy a hálaadás illő dolog: *ut decet*, a magyar legenda rendszerint kihagyja az elbeszélésből, csak szokás voltát emlegeti: *iuxta consuetudinem* ~ *szokás szerint*. A hálaadást kísérheti alázatos földre borulás, amit *se humi* / *ad terram* / *in terra prosternere* fejez ki. A locativusi választékosabb (klasszikus) stílushatású bővítményt a *LV* (31. c.), míg az utóbbi egyszerűbb formákat a jegyzőkönyv (*Inqu.*) használja. A magyar *földre leterjeszkedni* / *őmagát leterjeszteni* 'földre borulni' ezek fordítása (7a). Szintén kísérhetik a hálaadást ajándékok (lat. *oblatio* ~ m. *ajándok*: 7d), lakoma rendezése (*convivium instruere* ~ *vendégséget szerezni*: 7b), stb. Általában összekapcso-

³⁷ TESz. *hála* alatt

lódik a sírhoz való zarándoklással, illetve a bizonyoságtétel mozzanatával (7d; l. továbbá a 8–9. pontban mondottakat).

7a/ LV 31: *et ad sepulcrum dictae virginis veniens cum multa devotione et humilitate humi prostratus gratias egit, ut decebat ~ MargL. 143: Es zent margýt azzonnak koporsoyahoz juue · nagy aytatossaggal es alazatossagal fevldre le teryezkeveduen halat ada ez zent zvznek;*

7b/ LV 35: *Deo et meritis virginis sororis Margaretae gratias agens convivium instruxit. ~ MargL. 150: halat ada vr istennek es zent margýt azzonnak erdemenek Zerze nagy vendegseget;*

7c/ LV 52: *gratiarumque, ut decebat, retulit actiones ~ MargL. 181: lazlo kýral ... Az ev meg gyógyvlasarol nagy hala adasokat tevn zent margýt azzonnak;*

7d/ LV 33: *infirmittatis diuturnitati testimonium perhibuerunt et Deo pro meritis virginis suae fidelis gratias cum oblationibus iuxta consuetudinem in testimonium exsolverunt ~ MargL. 148: es býzonsagot tevnek az ev regý hozýv korsagarol · az vr istennek es · halat adanak zent margýt azzonnak erdemert · ayandokokkal týztesseg tetelekkel zokaszarent.*

8. Szintén a csodatétel megtapasztalása után kerül sor arra, hogy a kéréskor tett fogadalmukat (vö. 5.3) teljesítsék (*votum emissum absolvere*). Többnyire a sírhoz zarándokolnak (*peregrinationem perficere*), áldozati ajándékot (*oblatio ~ m. áldozat, ajándok*), gyertyát (*candela, cereus*, ez utóbbit a m. szövétneknek fordítja) vihetnek, s közben énekléssel fejezhetik ki öröendezésüket (*cum cantu exsultationis*). Megjegyzést érdemel, hogy a finnugor töből származó *áldozat* szó³⁸ mint az *oblatio* megfelelője keresztény terminussá is vált.

³⁸ L. TESz. *áldoz* alatt

8a/ LV 39: *votum peregrinationis emissum ... absolverunt beneficiumque acceptum omnes sunt testificati* ~ MargL. 155: *az fogadot zarandoksagot be telljesséjtek · es mynd nyayan byzonsagot tevnek ez chodarol;*

8b/ LV 35: *cum omnibus eisdem peregrinationem novam cum oblationibus candelarum iuxta votum ad sepulcri cincturam ... celebrarunt* ~ MargL. 151: *mynd ez emberekkel vj gergyaknak aldozatjauual · az ev zarandoksagokat be telljesséjtek · az ev fogadasok zeren;*

8c/ LV. 42: *pater ... cum cereo et oblatione cucurrit ad sepulcrum sororis virginis Margaretae* ~ MargL 159/23: *Ez gyermeknek es ev atja · futameek zent margyt azzonnak koporsoyahoz zevuetnekkel es aldozattal;*

8d/ LV. 47: *[parentes eius] et sic ... suam peregrinationem cum cantu exsultationis, ut moris est apud nos ... perfecerunt* ~ MargL.175: *az ev zulej · vr istennek es zent margyt azzonnak betellyesséjtek az ev zarandoksagokat nagy eneklessel.*

9. A csoda elbeszélésének fontos befejező mozzanata, hogy arról a csodát tapasztaló, gyakran azokkal (rokonokkal, szomszédokkal) együtt, akik tanúi voltak a jótéteménynek, nyilvánosan (*publice*) tanúságot tesznek (*testificari* ~ m. *bizonyságot tesz*). Többnyire a sírhoz (a régi magyarban a *koporsó* jelentése 'sír') zárandokolva, az ott lévőknek bemutatják (*praesentare*) a gyógyultat, esetleg tanúkkal is bizonyítják, sok ember jelenlétében nyilvánosan kihirdetik (*publice praedicare; publicare*) a jótételt, a csodát (9a, b). Maguk az apácák hirdették azt ki s adtak egyszersmind hálát abban a történetben, amelyben a szemtanúk a sírnál történt gyógyulásról a templomi szolgálatot ellátó domonkos férfi szerzeteseknek szóltak, azok pedig értesítették az apácákat, akik harangozással és hálaadó énekléssel ünnepelték a csodát, megerősítve azt az ott lévő sokaságnak (9c).

9a/ *LV 40*: Sanatamque ad sepulcrum dictae virginis rei factae multis cum testibus venientes incolumem praesentarunt ~ *MargL. 155*: meg gyógyvlvaan zent margýt azzonnak koporsoyahoz hozak · es ez dologrol sok tanokkal byzonsagot tevnek · es ez azzonyallatot egessegben eleue mutatak byzonsagval;

9/b/ *LV 46*: ad sepulcrum virginis sororis Margaretae cum pluribus ... misericordiam gratiamque curationis acceptam meritis virginis Margaretae, sui benefactricis cunctis publice praedicavit, nec cessat usque hodie praedicare ~ *MargL. 175*: es juue zent margýt azzonnak koporsoyahoz nagy sok emberekvel ... es az meg gyógyvlasnak irgalmassagat kegelmessegeet · es zent margýt azzonnak erdemenek jo tetelet · mendeneknek nyilván hyrdette sem meg nem zevneek mynd halalalyg hyrdetny;

9c/ *Inqu. 76. tanú*: et illi, qui viderunt ... dixerunt hoc fratribus, et fratres dixerunt sororibus, quod cantarent „Te Deum laudamus”; et cantaverunt, et pulsaverunt campanas ~ *MargL. 196*: Ezeket latvan az fratek · meg jzeneek az sororoknak · Az sororok kedeg nagy aytatossagal meg enekleek az te deum laudamust · es harangokkal harangozanak dychyrveen az vr istent az ev zentyben.

A fentiekben megkíséreltük számba venni forrásaink segítségével azt a jellemző szó- és fráziskészletet, amellyel a középkori (magyarországi) latin és magyar nyelvhasználatban a *miraculum*okat (*csodatételek*) elbeszélték. Láthatóan jól megragadható nyelvi eszközök – terminusok, kész panelek, sőt részben díszítő elemek – álltak e célból rendelkezésre nemcsak a latinban, hanem a magyarban is, amelyeket nagy rutinnal és szakszerűséggel – az egyház csodáról vallott korabeli felfogásának szellemében – kezeltek szövegeink szerzői. A tematikus és kétnyelvű összevető vizsgálati keret tanulságos megfigyelésekre ad módot; ezekből csak néhányra utalunk itt összegzően. Amint a latinban a klasszikus korból átöröklött szavak új jelentést, keresztény értelmezést kapnak (például a *clementia*, *gratia*, *miraculum*, *peregrinatio*, *suffragium*; *invocare* stb. esetében), ugyanúgy válnak alkalmassá a magyar ősi (finnugor) eredetű szavak származékai is keresztény használatra (*áldozat* 'oblatio', *esedezés* 'suffragium', *fogadás*

'votum', *segedelem* [tkp. 'auxilium'] 'suffragium'). A magyarban korán meghonosodott szláv eredetű, mintájú elemek (*csoda*, *csodatétel* 'miraculum'; *hálát ad* 'gratias agere') szintén jó megfelelői a latin fogalmaknak. A frazeológiában a magyar szorosabban követi a latint (ilyenek többek között a részben tükörfordítással létrejött *elméjétől elidegenedett* vagy a *nyer, tesz* igékkel alkotott körülírások), de akár az is érdekes, hogy a csoda kihirdetését szolgáló gyakori – utóbb „eurolatinná” vált – *publikál, prezentál* szavakat a magyar nem vette át. A latin szövegdíszítést (prózarím, bibliautánczás, ritmus) a magyar inkább ösztönösen alkalmazott eszközökkel (indulatszó, szinonimapárosítás és -variálás, jelzők betoldása, testesebb képzős formák, alliteráló beszéd, magyaros ritmus) helyettesíti. Egyes kifejezések (pl. *bizonyóságot tesz vmiről*) a magyarban ma is változatlanul élnek.

ÉDENKERTLEÍRÁSOK A NEOLATIN KÖLTÉSZETBEN

SIMON LAJOS ZOLTÁN

1614-ben jelent meg a kalandos életű angol fölfedező, Virginia gyarmat megalapítója, Sir Walter Raleigh *History of the World* című terjedelmes munkája. Az Édenkertről hosszas fejtegetésekbe bocsátkozva a szerző fölteszi a kérdést: „*Honnan vette volna Homéros Alkinoos kertjének eszméjét, miként azt Iustinus Martyr megjegyzi, ha nem Mózesből, az ő Paradijsomról adott leírásából? És honnan származnának az elíziumi mezők magasztalásai, ha nem a Paradijsom történetéből?*” Nyilvánvaló, fűzi hozzá, hogy a pogány antik költők, Orpheustól és Linustól kezdve Ovidiusig mind alaposan megdézsmálták az isteni kinyilatkoztatás kincsesládáját.¹ Ez a fejtegetés jól mutatja, milyen szívósan tartotta magát azon szövegértelmezési mód, mely a pogány irodalmi hagyomány krisztianizálására törekedve a klasszikus költészet és bölcsélet végső forrásaként a Szentírást jelölte meg. Ennek az újraértelmező olvasásmódnak egyik korai dokumentuma a Iustinus Martyrnak tulajdonított *Cohortatio ad Graecos*, melynek Alkinoos kertjéhez fűzött megjegyzését Raleigh (aligha első kézből) szinte szó szerint idézi: *Nem mutatják-e ezek a szavak annak szembetűnő és világos utánzását, amit az első próféta,*

¹ „Besides, whence had Homer his invention of Alcinous Gardens, as Iustin Martyr noteth, but out of Moses his description of Paradise? Gen. 2. And whence are their prayes of the Elizian fields, but out of the Storie of Paradise? [...] And it is manifest, that Orpheus, Linus, Pindarus, Hesiodus, and Homer, and after him Ovid, one out of another, and all these together with Pythagoras and Plato, and their Sectatours, did greatly enrich their inventions, by venting the stolen Treasures of Divine Letters, altered by prophane additions, and disguised by poetick conversions, as if they had bin concerned out of their owne speculations and contemplations.” *The History of the World*, London, 1614, The First Book of the First Part, Chap. 3 §3.

*Mózes a paradicsomkertről mondott?*² De ugyanezen szónoki kérdés visszhangzik Tertullianus *Apologeticus*ában is.³

A klasszikus költészetből származó aranykor-motívumok keresztény átértelmezésének legszemléletesebb példáját alighanem a késő ókori költészetben rendkívül elterjedtté váló édenkertleírások nyújtják. Megvan már Prudentius nevezetes *Inventor rutili* kezdetű himnuszában is,⁴ a legrészletesebb leírások azonban az 5. században fölvirágzó, bibliai tárgyú epikus költeményekben találhatók, amilyen Marius Victor *Alethia* c. költeménye, Dracontius *De laudibus Dei* c. eposza, Alcimus Avitus *De spiritalis historiae gestis* c. munkája, Venantius Fortunatus költeményeinek számos részlete, de ide sorolható a Tertullianusnak tulajdonított *De iudicio Domini*, valamint a Lactantius neve alatt hagyományozódott, sokáig széles körben olvasott *De ave Phoenice* c. költemény is.⁵ E gazdag irodalom iránt csak a legutóbbi évtizedekben élénkült meg az érdeklődés, elegendő itt megemlíteni Roger Green impozáns monográfiáját az Újszövetséget földolgozó költőtriász, Iuvenius, Sedulius és Arator eposzairól.⁶ Érthető tehát, hogy e költők utóélete is nagyrészt föltáratlan, egyelőre igen kevés olyan munkára támaszkodhatunk, mint Jesús Hernández Lobato 2014-ben megjelent könyve Sidonius Apollinaris reneszánsz-kori

² Ταῦτα τὰ ῥήματα οὐ φανεράν καὶ σαφῆ μίμησιν τῶν ὑπὸ τοῦ πρώτου προφήτου Μουσέως περὶ τοῦ παραδείσου λεχθέντων δηλοῖ; S. Iustini Philosophi et Martyris Cohortatio ad Graecos (PG VI. 293–294.)

³ *Apologeticus* 47: *Et si paradisum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt. [14] Unde haec, oro vos, philosophis aut poetis tam consimilia? Non nisi de nostris sacramentis. Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt.*

⁴ Lásd legújabban: C. O'Hogan, *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*, Oxford, 2016, 115–127.

⁵ Az ókeresztény édenkép tömör áttekintését adja J. E. Duncan, *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*, Minneapolis, 1972, 38–66. Lásd még S. Labarre, *Âge d'or, Orient rêvé ou Terre promise: le Paradis de Dracontius et d'Avit*, in: A. Gimbert (éd.), *Le paysage ou les reliefs du texte, travaux du groupe de recherches transdisciplinaires du Laboratoire 3L.AM*, Paris, 2011, 9–20.

⁶ *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*, Oxford, 2006.

receptiójáról.⁷ A jelen tanulmányban mi sem vállalkozhatunk többre, mint első vizsgálódásaink eredményeként annak bemutatására, hogy e hajdan nem jelentéktelen népszerűségnek örvendő szerzők mily nagy mértékben befolyásolták a humanizmus korának latin nyelvű költészetét. Hatásuk ugyanis nemcsak a szorosabb értelemben vett édenkert- vagy túlvilágleírásokban mutatható ki, hanem a tőlük származó motívumok mintegy profanizálódva az eszményített tájak, a *locus amoenus* megjelenítését is jelentékenyen befolyásolták – ezek vizsgálatánál pedig a kutatás hajlamos – a jelenkori irodalmi kánont mintegy a humanizmus korába visszavetítve, a manapság kevésbé olvasott szerzőket pedig negligálva – a klasszikus, vergiliusi, ovidiusi, horatiusi reminiszcenciák föltárására szorítkozni.

Az édenkertleírások jellemző példáját találhatjuk az egyik legtermékenyebb és legnagyobb hatású neolatin költő, az Erasmus által Christianus Marónak nevezett karmelita szerzetes, Baptista Mantuanus Alexandriai Szent Katalinról szóló, három énekből álló eposzában. Jegyezzük meg, ez az önmagában is terjedelmes mű csak egy része a *Parthenice* című nagyszabású kompozíciónak, mely a hét legnépszerűbb női szent életét dolgozza föl klasszikus veretű hexameterekben. Népszerűségére jellemző, hogy az 1489-es első kiadás-tól számítva a következő száz évben, 1591-ig 57 kiadást ért meg Európa-szerte. A *Diva Catharina* azon jelenetében, amikor Maxentius császár a hitéhez makacsul ragaszkodó Katalint megkorbácsoltatja, majd tizenkét napi, étlen-szomjan való elzárásra ítéli, sebeit az angyalok gyógyítják, mégpedig az Édenkertből hozott csodálatos erejű gyökér, a *móly* segítségével. Ez a jelenet ad alkalmat a Paradicsomot részletesen bemutató, kereken 40 soros *digressióra* (lásd a *Melléklet* 1. pontját). Megtalálható ebben a hasonló tárgyú ókeresztény leírások minden egyes eleme. Az Édenkert élő embernek megközelíthetetlen, de valahol messze keleten máig létezik. A földkerekség legmagasabb hegyormán található, melyet az özönvíz sem volt képes elönteni. A közepén fakadó forrásból ered a világ négy legnagyobb folyója. Az egyházatyákig visszavezethető hagyománynak megfelelően ez a fölüdülés helye, a *refrigerium*, ahol a boldog lelkek várják a föltáma-

⁷ *El humanismo que no fue: Sidonio Apolinar en el Renacimiento*, Bologna, 2014.

dást. A karmelita Mantuanus ezek közül érthető módon Illés prófétát emeli ki (*vitam / Helias et socii longaeva in saecula ducunt*, 310). Örök tavasz (*verna temperies*, 271) uralkodik, a mezők örökké zöldellenek, a fák mindig virágoznak és mindig termik gyümölcsseit (*perpetui fructus aeternae gratia florum*, 270), az égbolt örökké felhőtlen, a szelek innen örökre száműzve vannak (*Auster abest, Boreas non sibilat, Eurus / exulat*, 272–273).

A leírás pontos irodalmi előképeit mindeddig keveset vizsgálták. A *Corpus Christianorum*-ban megjelent kritikai kiadás *loci similes*-apparátusa jószerével csak a sorzárlatokat regisztrálja (pl. *gratia florum*, 270), és szinte minden esetben a *Lateinisches Hexameter-Lexikon*hoz utal, szövegpárhuzamokat csak ritkán közöl, olykor viszont kevésbé indokoltan: míg jól azonosítható intertextusok fölött elsiklik, amilyen rögtön a Ps-Lactantiustól szó szerint átvett *Phoebe nascentis ad ortus* (264), a *non secus ac* epikus hasonlatokat bevezető *litotés*hez (318) Horatiustól, Vergiliustól és Ovidiustól is hoz párhuzamokat.⁸ A leírás mindmáig egyetlen elemzése tudomásunk szerint az amerikai reneszánszszakutató, Angelo Giamatti monográfiájában olvasható. A reneszánsz irodalom kutatója joggal hangsúlyozza, hogy Mantuanus leírása minden részletében skrupulózusan ragaszkodik a keresztény tradícióhoz, s leginkább Marius Victor és Alcimus Avitus hasonlóan részletes leírásait veszi mintaképül. A humanista költők imitációs technikáinak körmönfont mivoltát jellemzi azonban, hogy ez a megfigyelés Giamattit félre is vezeti. Azt állítja ugyanis, hogy a szövegben alig mutatható ki a klasszikus költészet hatása, nincsenek vergiliusi fordulatok, ovidiusi áthallások, a Pelion és az Ossa emlegetése pedig a szerzetes-költő részéről a reneszánsz humanizmus divatjának tett engedményként (*concession*) értelmezhető.⁹

⁸ *Vitae Sancta Katharinae, Pars secunda*. Cura et studio A. P. Orbán, Turnholti, MCMXCII. (Corpus Christianorum, Continuatio medievalis CXIX A)

⁹ „...it is striking that his garden of Eden in the Parthenice Secunda shows little pagan or classical influence. There is, to be sure, a thorough admixture of pagan names (Pelion, Ossa) but this seems to be the only concession to Renaissance Humanism. [...] And, we might add, there are no Virgilian tags, no allusions to Ovid, no hint of Elysium and Henna field.” *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*, Princeton, 1966, 136.

A vizsgálódásaink során összeállított apparátus azonban éppen ennek az ellenkezőjét igazolja. Mantuanus ugyanis, amellett, hogy csakugyan az ókeresztény költők leírásait veszi mintául, és ezt a szövegszerű megfelelések szép száma is igazolja, saját változtatát számos olyan, a klasszikus költészetből származó motívummal gazdagítja, melyek elődeinél nem szerepelnek.

A klasszikus allúziókra jó példa az *Aeneis* 6. énekéből származó *myrtea silva* (286), az először Lucanusnál előforduló, epikus hangulatú *arctois in arvis* (288), az Ausonius *Mosellájából* származó *vitreo sub gurgite* (295), a pozitív értelemben először Claudianusnál előforduló *exulo* ige a kedvezőtlen időjárási viszonyok hiányára vonatkoztatva (273),¹⁰ vagy a virágkatalógus (289–294), melynek legközelebbi párhuzama Sidonius Apollinarisnál, a fönixmadár lakóhelyének bemutatásában található. A számos klasszikus allúziót azonban Mantuanus bibliai áthallásokkal is ötvözi: a Sidoniustól átvett katalógusba beilleszti az ókeresztény édenkertleírásokban nem található, de az Ótestamentumban annál gyakoribb, szent fának számító *terebinthust* (292), és hasonlóan biblikus jelképiséget hordoz a Paradicsomban *semper fecundus* fügefá (287–288) szerepeltetése is. Föltűnő viszont, hogy a helyrajz, az időjárási viszonyok, a négy folyam, majd a növényzet bemutatása után egy kissé szervesetlenül kapcsolódó rész zárja a leírást: a feszülő tögyű tehenek (*ubera distendunt pecudes*, 296), a ragadozók híján békésen heverésző állatok és a mézet gyűjtögető méhek kevésbé az Édent, sokkal inkább az aranykort idézik meg, mégpedig a Vergiliustól és Ovidiustól származó, szinte szó szerinti átvételek révén a sajátságosan itáliai aranykort, a *Saturnia regna* emlékeztetét, elegendő itt a *Georgica* nevezetes Itáliadicséretéből szó szerinti allúzióra utalni (*nulla leonum / semina*, 296–297).

Ez alighanem Mantuanus tudatos újítása. A bibliai és ókeresztény toposzok összeolvasztása a jellegzetesen római motívumokkal,

¹⁰ Claudianus hatásához lásd korábbi tanulmányunkat: Adalékok Claudianus utóéletéhez: Venus birodalma (*Epithalamium de nuptiis Honori Augusti* 47–98), in: Mészáros Tamás (szerk.), *Klasszikus ókor, Bizánc, humanizmus. A XII. Magyar Ókortudományi Konferencia előadásaiból*, Budapest, 2017, 137–152.

melyre jó példa a cseresznyefát Itáliában meghonosító Lucullus említése (288), azzal magyarázható, hogy a *digressio* végén elhelyezett sorok által még élesebbé válik a kontraszt a földi paradicsom és a cselekmény idejében immár hanyatló Róma, Maxentius császár komor színekkel festett, romlást hozó uralma között. Amikor ugyanis Katalin az angyali beavatkozás hatására megszépülve és megerősödve kerül ki a tömlőcből, csodás gyógyulását is a kegyetlenkedésre hajlamos császár megtérítésére szeretné fölhasználni. Hozzá intézett beszéde leginkább Seneca *De clementia*-ját idéző fejedelmi tükörré alakul, melyben arra figyelmezteti Maxentiust, most még van lehetősége választani, hogy a véreskezű Neróhoz hasonul, vagy a *Iulia proles* Augustus szent nyomait (*vestigia sancta*) követi.¹¹ Egyszersmind pedig az aranykort idéző zárókép eszkatologikus töltést is kap, hiszen a földi paradicsom a várakozás helye, és miként Lactantius az *Oracula Sibyllina* és Vergilius 4. eclogájának jövőbelései kapcsán kijelenti, a pogány költők és látnokok megénekelte saturnusi királyság nem a távoli múltban létezett, hanem majd csak az *apocalypsis* után valósulhat meg mindaz, amit ők előre láttak.¹²

Csaknem egy évszázaddal a *Diva Catharina* után, 1581-ben jelent meg a pápai udvarban tevékenykedő bresciai humanista, Lorenzo Gambara munkája, a *De navigatione Christophori Columbi* című eposz, Kolumbusz négy utazásának megfelelően négy énekben. Az ifjúkorában a görög kardalköltők és a bukolikusok, Moschos, Bión, de főleg a *Daphnis* és *Chloé* latinra fordításával hírnevet szerző poéta művének kedvező fogadtatását jelzi, hogy 1583-ban, majd 1585-ben

¹¹ *Incipe sedata fieri clementior ira, / Et neque sanguineo similem te finge Neroni / Sed qualis Traianus erat, vel Iulia proles / Augustus, qualesque tulit gens Flavia reges / Et patrem et natum, quorum vestigia debes / Sancta sequi, si vis tanto succedere regno. / Dignus eris si iustus eris, clementia reges / Efficit imperio dignos pro immanibus actis / Crudeli mercede Deus tibi digna rependet / Praemia, crudeles superi crudeliter urgent.* (344–353)

¹² *denique tum fient illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt.* (Div. Inst. 7,24,9.)

újra kiadták.¹³ Az eposz harmadik énekében részletesen olvashatunk a Quisqueia, vagyis Hispaniola szigetén élő bennszülöttek halászati és madarászati szokásairól, ezt azonban több tájleírás is megszakítja, amelyek gyakran az édenkertleírások motívumaiból építkeznek. (Lásd a *Melléklet* 2. pontját.) Ez egyáltalán nem is meglepő, hiszen, miként a harmadik útjáról készített jelentéséből kiviláglik, Kolumbusz maga is hajlott arra, hogy nem jár távol az ember számára megközelíthetetlen, de a földön fönnmaradt édenkerttől. „*Sokatmondó jelei ezek a földi paradicsomnak*” – írja az Orinoco torkolatvidékéről – „*mivel a vidék fekvése megegyezik ama igen szent teológusok véleményével*”.¹⁴ Föltűnő azonban, hogy e tájleírásokban Gambara Mantuanusnál is erőteljesebben kötődik az ókeresztény auctorokhoz; alaposabb vizsgálatot igényelne, de úgy tűnik, költői nyelvét legalább oly mértékben határozzák meg, mint Vergilius vagy Ovidius. Így a vegetáció burjánzásának leírásánál a *viret herba comis gravolentibus* (3,316), *comam ponit pratum et se vestit eodem / vere* (3,471–472), *parit de germine flores* (3,472) legközelebbi párhuzamait a természet megújulását számtalanszor festő Venantius Fortunatusnál találjuk, de az ő egyik sorát imitálja a viharoktól való védetség képe is: *nec crepitans grando teneras quatit horrida frondes* (3,473). Az örökös, évszakoktól független virágzás képe, mely a Tertullianusnak tulajdonított *De iudicio Domini*-ből származik (*nulla cadunt folia, nullus flos tempore defit*, 217), kétszer is fölbukkan: *vere novo viret herba... nec tempore defit / autumn* (3,316–318), *vere novo folia ipsa cadunt, non frigore primo autumn*

¹³ A szerzőről és eposzáról lásd M. Y. Guerrero bevezetőjét: *Lorenzo Gambara: La navegación de Cristóbal Colón*, Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices a cargo de Manuel Yruela Guerrero, Madrid, 2006.

¹⁴ Yo no hallo ni jamás he hallado escritura de latinos ni de griegos que certificadamente diga el sitio en este mundo del Paraíso terrenal, ni he visto en ningún mapamundi salvo situado con autoridad de argumento. [...] Grandes indicios son éstos del Paraíso terrenal, porque el sitio es conforme a la opinión destes santos y sacros teólogos; y asimismo las señales son muy conformes, que jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así dentro y vecina de la salada, y en ello asimismo la suavísima temperancia. Y si de allí del Paraíso no sale, parece aun mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo. (Relación del tercer viaje, 1498. augusztus 3.)

(3,468–469). A vízigényes gólyahír nyári hőségben is töretlen virulása (*aret nec caltha sub ortu / Icarii canis*, 466–467) pedig Prudentius túlvilágleírásából való átvétel: *omnis flagrat humus, calthaque pinguis... fundit fonticulis uda fugacibus* (*Cath.* 5,113–116). A szövegszerű megfelelések mechanikus regisztrálása nemegyszer félrevezető is lehet: a mezítelen élő bennszülöttekről többek között azt mondja Gambara, hogy nincs szükségük bíborral kétszer megfestett, aranyozással díszített ruházatra: *non opus est illis bis tinctas murice laenas / induere atque vias auro* (328–329). Az intertextus nyilvánvalónak tűnik, mert szinte szó szerint megegyezik Ovidius Arión-elbeszélésének azon jelenetével, amikor a dalnok magára ölti pompás előadói köpenyét: *induerat bis tinctam murice pallam* (*Fasti*, 2,107). Guerrero kritikai kiadása egyedül ezt a szövegpárhuzamot regisztrálja.¹⁵ Ez az allúzió azonban pusztán a fényűzés hiányára utalna. Közelebb áll Gambara szövegéhez Claudianus Rufinus ellen írott költeményének aranykor-jóslata, amely Vergilius 4. eclogáját idézi: nem loholnak majd hivatal után bíborcsigával festett gyapjúba öltözve: *nec murice tinctis quaeretur honos*, hanem maga a nyáj pompázik majd bíborszínben a juhász legnagyobb döbbenetére (*In Ruf.* 1,384–385). Ám mind a bíborköpeny aranyozása, mind azon morális töltés, amely a nemes vadember ábrázolásának elengedhetetlen velejárója, valószínűvé teszi, hogy a bresciai költő közvetlen ihletője a tetemes vagyonáról önként lemondó Paulinus Nolanus lehetett: nála jelenik meg ugyanis a pompás öltözék és az erkölcsi integritás ellentéte: *horreat illusas auro vel murice vestes, / aurea vestis huic gratia pura dei est* (*Carm.* 25,43–44). Egyik másik helyen pedig: *nolo mihi Tyrio modo Serica murice vestis / ardeat arsuri corporis invidia* (*Carm.* 31,465–466).

Azt, hogy Gambaránál az ókeresztény költészet imitációja programszerű, megerősíti a *De navigatione* kiadása előtt, 1576-ban közétett, *Tractatio de perfectae poeseos ratione* című értekezés is, amelyet minden valószínűség szerint rendtársa, az Erdélyben is tevékenykedő Antonio Possevino írt, de Gambara neve alatt jelent meg, akit éppen puritán rendtársa tanácsolt el a pogány auctorok

¹⁵ Guerrero (2006) ad loc.

utánzásától, arra biztatván, hogy vesse tűzbe Ovidius modorában írt költeményét.¹⁶ E traktátusban ugyanis a szerző az egyházatyák vehemenciájával – és rájuk hivatkozva – intéz támadást a pogány auctorok iskolai oktatása ellen, kétségbe vonva, hogy Homéros és Vergilius keresztény füleknek való olvasmány lenne, mi több, a pogány történetírók helyett is inkább a keresztes hadjáratok krónikásainak törzsanyaggá tételét szorgalmazza. A pogány költőkkel szemben pedig az általa javasolt olvasmányjegyzéket is megadja, mindekelőtt a bibliai tárgyakat földolgozó költőket ajánlva.¹⁷

Az ókeresztény édenkertleírásokból származó motívumok azonban más műfajokban is föltűnnek. A recepciótörténet szempontjából ezek a nyomok talán még jelentősebbek, hiszen egy költői szöveg ismertségét, olvasottságát az igazolja legjobban, ha más műfajú és témájú szövegekben is kimutatható a hatása, kiváltképpen, ha egyes fordulatai általánosan elterjedtté, a költői köznyelv részévé válnak. (Lásd a *Melléklet* 3. pontját.) Baptista Mantuanus *Adulescentia* c. eclogagyűjteményében, mely egészen a 18. századig Európa-szerte iskolai olvasmány volt, találhatjuk a Kármel hegyének miniatűr leírását: *vertice Carmeli vitreis uberrimus undis / fons cadit et rauco densum nemus irrigat amne* (10,30–31). Andrea Severi mintaszerűen

¹⁶ A szerzőség kérdéséhez: J. Donnelly, Antonio Possevino: From Secretary to Papal Legate in Sweden, in: Thomas M. McCoog S.J. (ed.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Saint Louis, 2004, 323–349; ill. Possevino tevékenységéről L. Balsamo, How to Doctor a Bibliography: Antonio Possevino's Practice, in: G. Fragnito (ed.), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*, Cambridge, 2001, 50–78.

¹⁷ *Equidem, ut sincere fatear, si Homeri Virgiliique artem, iudicium, numerum, dictionem spectemus, plura sunt quae eleganter atque apposite dicta sunt; sed illa tamen, ut verissime fatear, neque ad christianae usum, reipublicae nec quales poetas decet quorum carminibus aures christianorum personare debent. Hic ego (inquam) cum Divo Augustino laudo verba preciosa, venenum non item [...] Nec vero desunt plures qui de divinis rebus variis carminum generibus scripserunt, quales apud Graecos is quem diximus Gregorius Nazianzenus, apud Latinos autem Iuvencus presbiter, Arator diaconus, Avitus Viennensis, Prudentius, Sedulius, Paulinus, Victorinus et alii... A szöveget a második kiadás alapján idézem: Laurentii Gambarae Tractatio Tractatio in qua cum de perfectae Poëseos ratione agitur; tum ostenditur, cur abstinendum sit à scriptione poematum turpium ... Venetiae, 1588, 65. Modern kiadása: Trattati di poetica e retorica del Cinquecento, a cura di B. Weinberg, Bari, 1972, III. 205–34.*

alapos kritikai kiadása csak az *uberrimus undis* és a *nemus densum* szerkezetekhez hoz párhuzamot, mindkettő Ovidiusnál fordul elő.¹⁸ Elsiklik azonban egy sokkal lényegesebb allúzió, az *irrigat amne* fölött, mely Prudentius *Cathemerinon*jából származik: a négy folyamat kibocsátó forrás öntözi bő vizével az Éden virágoktól tarkálló mezőit: *prataque multicolora latex / quadrifluo celer amne rigat* (3,104–105). Mindez aligha véletlen egybecsengés: a Kármel hegye ezáltal a Paradicsom kicsiny másává válik, mely őriz még valamenynyit az édeni állapotokból. Megerősíteni látszik ezt az *Adulescentia* egy másik darabja, a 8., *Religio* című ecloga is. Ez az allegorikus költemény hegy és síkság, természet és civilizáció, végső soron magas- és alacsonyrendű szellemi irányultság szembeállítására épül. A számos analógiát mozgósító példázat szerint ahogyan a legemelkedettebb szerzetesrendek, a karmeliták, a karthauziak, az athosi atyák kolostorai is a hegyek ormain találhatók (*divi sanctique patres in montibus altis / delegere domos tacitas*, 50–51), úgy a hegyvidéken terem a legerősebb, legromlatlanabb, mondhatni aranykori emberfajta is.

Prudentiushoz visszatérve: szintén tőle való a *dulce melos* jelzős szerkezet: előtte csak a Nero-korára keltezhető *Laus Pisonis*-ban fordul elő,¹⁹ maga a *melos* is ritka, annál elterjedtebbé válik azonban az ókeresztény költőknél a vallásos énekek terminusaként. Így jelenik meg a már említett, *Inventor rutili* c. himnuszban is: *suave sonantibus hymnorum modulis dulce canunt melos* (*Cath.* 5,123). Az ecloga műfaját évszázados szünet után fölújító Dante I. eclogájában ez az ünnepélyes szó már csak Mopsus énekének orpheusi erejét hivatott kifejezni: *sic ut dulce melos armenta sequantur, placatique ruant campis de monte leones* (21–22). Ugyanezen himnusz hatását, a fehér liliumokon járó boldog lelkek képét figyelhetjük meg a hét eclogából álló gyűjteményét Vitéz Jánosnak ajánló Caspar Tribrachusnál, a korán elhunyt Galanthis *epicedium*ában: *Vix nitidis pedibus formosa Galanthis / incedens calcare solum quaque ibat et*

¹⁸ Battista Mantovano, *Adolescentia*, trad. e ed. A. Severi, Bologna, 2010, ad loc.

¹⁹ *Et grauis obstreperet modulatis bucina neruis: / illo dulce melos Nereius extudit heros / pollice, terribilis quo Pelias ibat in hostem.* (175–177)

illac / lilia surgebant et regia nomina flores / vernabatque omnis circum vestigia tellus. (6,23–35).

A késő ókori költészetre általában is, az ókeresztény költészetre pedig különösen jellemző a természeti jelenségek intenzitásának kifejezését szolgáló nyelvi újítások keresése. Itt csak egyetlen példát említenénk: a *sibilo* igét a késő ókor előtt szinte kizárólag a vad téli szél süvítésének kifejezésére használták, ahogy Statiusnál olvashatjuk: *ventosaque sibilat Arctos* (*Theb.* 12,653). Az ókeresztény költők újítása, hogy ezt az igét a kellemesen langyos tavaszi, és a kellemesen hűvös nyári szellő fuvallatára kezdték alkalmazni. Átmeneti formáját találjuk Marius Victor Éden-leírásában: Istennek zúg himnusz az erdő és a dallamosan zengő szellő (*hymnum silva Deo modulataque sibilat aura / carmina, Alethia* 1,250–251), majd teljesen általánossá válik, *sibilat aura levis* (Ennodius, *Carm.* 1,6,5), *sibilat aura soporem* (Venantius Fortunatus, *Vita Martini* 3,3–4). A *locus amoenus* humanista ábrázolásainak tehát csak az ő hatásukra válhatott nem ritkán alkalmazott elemévé: a Tribrachushoz hasonlóan Guarino iskolájához kötődő költőknél különösen gyakori, így Tito Vespasiano Strozzinál: *purior aura / vernantis Zephyri per amoenas sibilat umbras* (*Borsias* 5,531–532), vagy az *Orlando innamorato* szerzőjeként híressé vált Matteo Maria Boiardo latin eclogáiban: *quando umbrae tenues et dulcis sibilat aura* (*Pastoralia* 7,30).

Végezetül még egy költeményt említenénk, amely az édenkert és a bukolikus *locus amoenus* fölszíni rokonságát és gyökeres különbözőségét teszi meg – részben metapoétikus célzattal – tárgyául. Az elsősorban teológusként és a görög filozófia tudósaként hírnevet szerzett Marcantonio Flaminio 1526-ban adta ki *Lusus pastoralis* című gyűjteményét, amellyel új és sokáig divatos műfajt hozott létre: a pásztori költészet témáit ugyanis eclogák helyett változatos versmértékű, hosszabb-rövidebb lírai költeményekben és epigrammákban dolgozza föl.²⁰ Követőre talált többek között a magyar Liviusként számon tartott Istvánffy Miklósban is. Ennek a gyűjte-

²⁰ Flaminiohoz lásd újabban G. Ferroni, A Farewell to Arcadia: Marcantonio Flaminio from Poetry to Faith, in: E. W. Nivré et alii (eds.) *Allusions and Reflections. Greek and Roman Mythology in Renaissance Europe*, Cambridge, 2015, 309–324.

ménynek jellemző darabja a 4,22-es *carmen*. (Lásd a *Melléklet* 4. pontját.) Versmértékét (*choliambus*) és tárgyát tekintve is fő előképe Catullus 8. *carmene*: *Miser Catulle, desinas ineptire...* A catullusi keretet azonban a reneszánsz korában szinte önálló műfajjá váló bukolikus *epicediummal* tölti ki: a főhős Iollas halott kedvese utáni fájdalmában öngyilkosságra gondolva azzal biztatja magát, hogy csak a halál után találhatja meg újra nemcsak az elveszített pásztorlánykát, hanem azt az idilli tájat is, amely ebben a világban illuzórikusnak bizonyulva széthullott körülötte. Noha szövegszerű megfelelést viszonylag keveset találunk, a túlvilág elképzelt leírásában szétválaszthatatlanul keverednek egymással az édenkertleírások bevett motívumai a bukolikus költészet közismert toposzaival, Mantuanushoz hasonlóan ez utóbbiakat is eszkatologikus szövegekörnyezetbe helyezve. Flaminio költeményében tehát az a pásztoridill, amely mind latinul, mind a népnyelveken a kor talán legdivatosabb műfaja volt – alig húsz évvel vagyunk a reneszánsz korának egyik legnagyobb könyvsikere, Sannazzaro *Arcadia* c. pásztorregényének megjelenése után – mintegy önmagát számolja föl, hiszen Iollas fölismeri: a földi boldogság térbeli kivételéseként fölfogott *locus amoenus* csak tűnékeny visszfénye lehet annak az Édenkertnek, amely – bár valahol a földön található – élő ember számára örökre elérhetetlen marad.

MELLÉKLET

1. Baptistae Mantuani Parthenice sive Diva Catharina III, 264–303

Est locus Eoos Phoebi nascentis ad ortus	
Arduus attollens vicina cacumina coelo.	265
Thraicia maior Rhodope, sublimior Ossa,	
Pelion Aemonium superans, et culmen Olympi,	
Caucaseasque nives ubi sunt iuga maxima Tauro.	
Illic perpetuo vernantia gramine rura,	
Perpetui fructus aeternaque gratia florum,	270
Vernaque temperies, semper sine nubibus aer	
Limpidus, Auster abest, Boreas non sibilat, Eurus	
Exulat, occidua Zephyrus non murmurat aura.	
Hic primaeva quies homini, ieiunia priusquam	
Infoelix vetita vitiasset guttura fruge.	275
In medio fons est lato pulcherrimus orbe	
Quatuor unde fluunt occulto fulmina cursu.	
Nam tria secretis delapsa meatibus arcton	
Versus eunt, at mox verso revocantur in austrum	
Tramite, ad Aethiopes combustaque solibus arva	280
Defluit assiduus quartum, Meroemque refuso	
Gurgite complectens Menphitica regna peragrat.	
Ad vitrei fontis ripas in margine laeto	
Sunt oleae pingues, sunt Medica mala, cipressi,	
Et semper virides lauri, palmetaque longis	285
Frondibus, et pini pingues, et myrtea sylva.	
Sunt et odoratae cedri foecundaque semper	
Ficus, et uva gravi pendens in palmite, pruna	
Caerea, iuglandes, et amigdala, purpureumque	
Quod tulit arctois pomum Lucullus ab arvis.	290
Prata sub arboribus raris florentia semper	
Lilia, serpillum, narcissum, amaracus, omne	
Gramen odoriferum, violae, rosa, balsamus, arbor	
Thurea, myrrha, thymum, buxus, terebinthus, amomum,	
Nardus, Aiacis frondes, rorisque marini,	295

Irriguos circum rivos sua brachia tendunt.
 Innocui vitreo ludunt in gurgite pisces.
 Ubera distendunt pecudes, hic nulla leonum
 Semina, non serpens, nec cauda scorpius unca.
 Omnia tuta, cubant lepores, nec bella nec ulla
 Insidias metuunt, cantu nemus omne volucrum
 Personat, et florum per summa cacumina nectar
 Libat apīs, lectumque cavis opus aggerat antris.

264 PS-LACTANTIUS, *Phoen.* 41–42 et conversa novos Phoebe nascentis ad ortus / exspectat radios et iubar exoriens **265** LUCRETIUS, *Rer. nat.* 6,459–460 montis vicina cacumina caelo **267** APPENDIX VERGILIANA, *Aetna* 49 Pelion Ossa gravat summus premit Ossan Olympus; **268** AVIENUS, *Orb. terr.* 895 Caucaseas arces; AVIENUS, *Orb. terr.* 783 rigidi iuga maxima montis **269** OVIDIUS, *Am.* 2,649–50 colle sub Elysio nigra nemus ilice frondet / udaqu perpetuo gramine terra viret VENANTIUS FORTUNATUS, *Mart.* 3,379 cernens vernantia prata beatus **270** VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 8,8,15 quamvis te expectet paradisi gratia florum **271** OVIDIUS, *Ars* 3,173–174 aeris, ecce, color, tum cum sine nubibus aer / nec tepidus pluvias concitat Auster aquas **272** ALCIMUS AVITUS, *Carm.* 1,223 turbidus auster abest **273** CLAUDIANUS, *Hon. nupt.* 54–55 pars acrior anni / exulat; aeterni patet indulgentia veris **274** ALCIMUS AVITUS, *Carm.* 2,405 primaeva virago **276** PS-LACTANTIUS, *Phoen.* 25 sed fons in medio, quem vivum nomine dicunt **277** DE IUDICIO DOMINI 239 quattuor inde rigant partitam flumina terram **278** MARIUS VICTOR, *Aleth.* 3,403 quae versus in arcton / prospicis et tepido quae subdita respicis austro **279** DRACONTIUS, *Laud. dei* 2,399 nam postquam revocantur aquae per viscera terrae **280** LUCRETIUS, *Rer. nat.* 5,251–252 perusta / solibus assiduis **283** VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 7,8,18 et vitrei fontis sibilet unda recens **286** VERGILIUS, *Aen.* 6,243–244 secreti celant calles et myrtea circum / silva tegit OVIDIUS, *Met.* 11,234 myrtea silva subest bicoloribus obsita baxis **287** TIBULLUS, 3,8,17–18 metit quicquid bene olentibus arvi / cultor odoratae dives Arabs segetis VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 3,7,2 a Libano gemini flore comante cedri **288** PRUDENTIUS, *C. Symm.* 2,219 purpureumque gravi fundit de palmite sucum; LUCANUS, *Phars.* 1,301 hoc cruor arctois meruit diffusus in arvis; VALERIUS FLACCUS *Arg.* 6,330 feror Arctois nunc liber in arvis **290** SIDONIUS APOLLINARIS, *Carm.* 2,412–416 halant rura rosis, indiscriptosque per agros / fragrat odor; violam, cytisum, serpylla, ligustrum, / lilia, narcissos, casiam, colocasia, caltas, / costum, malobathrum, myrrhas, opobalsama, tura / parturiunt campi **292** ALCIMUS AVITUS, *Carm.* 1,291 motus odorifero quotiens

qui vertice crevit **295** AUSONIUS, *Mos.* 223 reddit nautales vitreo sub gurgite formas; MAXIMIANUS, *Eleg. app.* 6,7 ecce peregrini ludunt in gurgite pisces **296** VERGILIUS, *Georg.* 2,151–152 at rabidae tigres absunt et saeva leonum / semina **297** OVIDIUS, *Met.* 15,371 scorpius exhibit caudaque minabitur unca **298** VERGILIUS, *Aen.* 1,583 omnia tuta vides; OVIDIUS, *Fast.* 2,87 saepe canes leporesque umbra iacuere sub una **299** VERGILIUS, *Buc.* 5,60–61 nec lupus insidias pecori, nec retia cervis / ulla dolum meditantur; VERGILIUS, *Buc.* 6,11 te nemus omne canet **301** LUCRETIUS, *Rer. nat.* 3,11 floriferis ut apes in saltibus omnia libant

2. Laurentii Gambarae De navigatione Christophori Columbi III, 316–332; 463–475

Vere novo viret herba comis graveolentibus, et cum	316
Ingruit aestatis fervor, nec tempore deficit	
Autumni, aut cum saevit hyems...[...]	
Otia amant nemorumque leves cum cantibus umbras,	326
Lususque, et choreas nitidi prope fontis ad undas.	
Non opus est illis bis tinctas murice laenas	
Induere atque vias auro, quas foemina Coa	
Disposuit: vivunt nudi. Et mollissima semper	330
Illic temperies ridet, nemora ardua longe	
Frondent et mites pendent ex arbore foetus.	

316 VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 3,9,12 Prata virent herbis et micat herba comis VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 1,18,4 fragrat odoriferis blandior herba comis VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 1,20,14 flexa supinatis fluctuat herba comis; VERGILIUS, *Aen.* 6,201 inde ubi venere ad fauces grave olentis Averni **317** DE IUDICIO DOMINI 217 nulla cadunt folia, nullus flos tempore deficit **318** OVIDIUS, *Met.* 13,709 saevit hiems iactatque viros; **326** PAULINUS NOLANUS, *Carm.* 10,166–168 otia amant strepitumque fori rerumque tumultus / cunctaque divinis inimica negotia donis / et Christi imperiis et amore salutis abhorrent OVIDIUS, *Met.* 1,591 et nemorum monstraverat umbras CLAUDIANUS, *De raptu* 2, *Praef.* 1 otia sopitis ageret cum cantibus Orpheus **327** VERGILIUS, *Aen.* 6,644 pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt **328** VERGILIUS, *Aen.* 4,262 Tyrioque ardebat murice laena OVIDIUS, *Fasti* 2,107 induerat Tyrio bis tinctam murice pallam; CLAUDIANUS, *In Ruf.* 1,384–385 vina fluent oleique lacus; nec murice tinctis / velleribus quaeretur honos PAULINUS NOLANUS, *Carm.* 25,43–

44 Horreat illusas auro uel murice vestes; / aurea vestis huic gratia pura dei est; PAULINUS NOLANUS, *Carm.* 31,465–466 nolo mihi Tyrio modo Serica murice vestis / ardeat, arsurī corporis invidia **329** TIBULLUS 2,3,53–54 illa gerat vestes tenues, quas femina Coa / texuit **330** PRISCIANUS, *Perihegesis* 1029 ast alii vivunt sapienti pectore nudi **331** LUCRETIVS, *Rer. nat.* 3,21–22 semperque innubilis aether / integit, et large diffuso lumine ridet MARIUS VICTOR, *Alethia* 2,533–534 ridet maiore sereno / laeta poli facies VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 3,12,17 ridet amoenus ager, tectus viridantibus herbis VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 3,13,11 deliciosus ager ridet vernantibus arvis; DE IUDICIO DOMINI, 243–244 caelum luce sua serenas temperat auras / et reficit fetam meliore flamine terram; MARIUS VICTOR, *Alethia*, 1,228 aeternum paribus ver temperat horis; STATIUS, *Silv.* 2,2,55 ubi nunc nemora ardua cernis **332** DRACONTIUS, *De laudibus Dei* 1,332 atque omnes pendent ex arbore fructus

Planities magna hic late est, quam late fluxus fons
Atque alii humectant, qui numquam frigore torpent,
Aut acri sub sole calent; nec pascua flores, 465
Aut folia amittunt, aret nec caltha sub ortu
Icarii canis, aut silvae spoliuntur honore.
Vere novo folia ipsa cadunt, non frigore primo
Autumni, et subito redeunt, veteresque videbis
Corticibus ramos solitaque virescere fronde; 470
Namque comam ponit pratum et se vestit eodem
Vere, novosque parit proprio de germine flores.
Nec crepitans grando teneras quatit horrida frondes
Silvarum, gelidusve cadens e nubibus imber
Aeriis, herbas urunt nec frigora brumae. 475

464 VERGILIUS, *Georg.* 4,126 qua niger umectat flaventia culta Galaesus **465** LUCRETIVS, *Rer. nat.* 6,850–851 acri / sole **466** VERGILIUS, *Buc.* 2,50 mollia luteola pingit vaccinia caltha; PRUDENTIUS, *Cath.* 5.113–116 omnis flagrat humus caltaque pinguis / et molles violas et tenues crocos / fundit fonticulis uda fugacibus **467** OVIDIUS, *Am.* 2,16,2–4 sol licet admoto tellurem sidere findat / et micet Icarii stella proterva canis; NEMESIANUS, *De aucupio* 2,1 cum nemus omne suo viridi spoliatur honore; CLAUDIANUS, *De raptu* 2,128 pratorum spoliatur honos; **468** DE IUDICO DOMINI 227 nulla cadunt folia, nullus flos tempore defit **471** VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 6,1,2–4 se picturato gramine vestit ager, / longius extendunt frondosa cacumina montes / et renovat

virides arbor opaca comas **472** VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 6,6,1–5 hic ver purpureum viridantia gramina gignit / et paradisiacas spargit odore rosas; / hic tener aestivas defendit pampinus umbras, / praebet et uviferis frondea tecta comis, / pinxeruntque locum variato germine flores **473** VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 5,7,3 et crepitans Boreas pineta comata flagellat **474** VERGILIUS, *Georg.* 4,312 ut aestivis effusus nubibus imber **475** OVIDIUS, *Trist.* 4,7,1 Bis me sol adiit gelidae post frigora brumae; VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 9,3,3 post validas hiemes ac tristia frigora brumae

Poetarum Christianorum vestigia

Prudentius,
Cathemerinon 3,103–105.

Ver ubi perpetuum redolet
Prataque multicolora latex
Quadrifluo celer amne rigat.

Prudentius,
Cathemerinon 5,121–124.

Felices animae prata per herbida
Concentu pariles suave sonantibus
Hymnorum modulis dulce canunt melos
Calcant et pedibus lilia candidis.

Marius Victor,
Alethia 1,250–251.

Hymnum silva deo modulataque sibilat aura /
carmina

Tito Vespasiano Strozzi,
Borsias 5,531–534.

ubi purior aura
Vernantis Zephyri per amoenas sibilat umbras
Pomiferi nemoris, varios ubi cincta virenti
Margine riparum claudunt vivaria pisces.

Baptista Mantuanus,
Adulescentia 10,30–31.

vertice Carmeli vitreis uberrimus undis
fons cadit et rauco densum nemus irrigat amne.

Caspar Tribrahus,
Bucolicon 6,23–35.

Vix nitidis pedibus formosa Galanthis
incedens calcare solum quaque ibat et illac
lilia surgebant et regia nomina flores
vernabatque omnis circum vestigia tellus.

Venantius Fortunatus,
Vita Martini 3,3–4.

Leniter alludens dum sibilat aura soporem
Et nos umbra tegit viridante crepidine ripae.

Matteo Maria Boiardo,
Pastoralia 7,29–31.

Dicite, nos viridi carmen capiemus ab ulmo,
Quando umbrae tenues et dulcis sibilat aura,
Et formosa virent foecundi pignora veris.

4. Marcantonio Flaminio, Carm. 4,22,26–60.

Miser, ah miser Iola, tamen mori cessas?	
Vitae, ac dolori pone iam, miser, finem,	
Et illa vise regna quae colunt sancti	
Manes, ubi beata degitur vita	
Sub arborum semper virentium ramis,	30
Queis insusurrat dulce frigerans aura,	
Quam Tethyos circumfluae parit lympha;	
At ipsa passim lucidos parit flores,	
Quos lacte puro candidi educant rivi.	
Illic puellae dulcibus iocis noctem,	35
Diemque cum suis amantibus ducunt,	
Croceis amictae carbasis, pedes nudae,	
Omnesque ramis myrteis coronatae.	
Semper choreis, cantibusque iucundis,	
Semper cachinnis tinnulis sonant silvae.	40
Has nec protervus Auster imbribus foetus,	
Nec cana nix, nec aestus impotens tangit.	
Sed Ver beatas semper incolit sedes,	
Flavas corollis mollibus comas cinctum,	
Laetosque Flora cum sua choros ducit,	45
Ningens rosarum suave olentibus nimbis.	
Huc te vocat puella maximis votis,	
Tuasque lentas increpat moras saepe.	
Valete silvae, tuque fons mihi care	
Vale, vale antrum, myrte floridula salve.	50
Moritur Iolas ille notus in silvis,	
Peritus ore, fistulaque cantare;	
Moritur, suoque vos cruore respergit,	
Qui lacteo vos ante rore spargebat,	
Qui vos amoenis floribus coronabat,	55
Docens Hyellam vos sonare formosam.	
At tu puella luce carior cara,	
Qua mortua misero mihi mori est dulce,	
Ades, tuisque manibus meos manes	
Amore iunge, Hyella candida, aeterno.	60

31 NEMESIANUS, *Buc.* 1,73–74 silvestris te nunc platanus, Meliboeae, susurrat
ALCIMUS AVITUS, *Carm.* 1,248–249 flatibus exiguis lenique impulsa susurro /
dives silva tremit foliis ac flore salubri VENANTIUS FORTUNATUS, *Carm.* 6,6,7–
8 mitior hic aestas, ubi molli blanda susurro aura levis semper pendula mala
quatit **33** CATULLUS, 64,282 aura parit flores tepidi fecunda Favoni PAULINUS
NOLANUS, *Carm.* 24,493–494 refrigerantem roribus vitae locum / Deus
vivorum praeparat **41** BOETHIUS, *Cons.* 2,4,9–10 illud protervus Auster / totis
viribus urguet **42** LUCRETIUS, *Rer. nat.* 3,20–21 neque nix acri concreta pruina /
cana cadens violat **44** TIBULLUS, 2,1,48 deponit flavas annua terra comas

A CSODÁK SZEREPE SZÁNTÓ (ARATOR) ISTVÁN ÍRÁSAIBAN

LÁZÁR ISTVÁN DÁVID

A *miraculum* (csoda) szó igencsak sokféle jelentést foglal magában. Első megközelítésre úgy tűnik, jelentésköre egyértelmű, azonban ha felüjtjük a különböző kézikönyveket, új és új aspektusok tűnnek szemünkbe: tágabb vagy szűkebb értelmezésben, köznap vagy speciális szempontokat alkalmazva definiálják a fogalmat. A teológiai csodafogalom pl. túlmegy azon, hogy olyan jelenséggént definiálja, aminek bekövetkezése nem magyarázható tapasztalatainkkal vagy ismereteinkkel, Istennek a természet rendjébe történő beavatkozását tételezi fel. Minden értelmezésben megtalálható az a közös vonás, hogy rendkívüli, a mindennapostól elütő eseményről, jelenségről van szó. A Forcellini-lexikon meghatározása szerint a *miraculum*: „*quidquid admirationem afferre potest, sive supra naturam sit, sive non, portentum, prodigium.*”¹

Ez utóbbi meghatározás visz közelebb ahhoz, hogy a Szántó (Arator) István műveiben fellelhető események, jelenségek közül mit is sorolhatunk a csodák közé: a szorosan vett csodálkozást kiváltó történetek mellett a különböző előjeleket (jósjeleket), álmokat, látomásokat, sőt akár köznap, egyáltalán nem különleges eseteket, amelyek az előzőek közül valamelyikként magyarázhatók.

Előbb azonban érdemes vázlatosan áttekintenünk az első magyar jezsuiták közé tartozó Szántó (Arator) István életét, tevékenységét. 1540-ben született Devecseren, korán árvaságra jutott: apja meghalt, édesanyját és testvéreit a törökök hurcolták el, majd nagybátyja nevelte. 1560-ban került Rómába, a Collegium Germanicumba, majd a következő évben belépett a jezsuita rendbe; felsőbb tanulmányait Bécsben végezte, majd itt tanított. 1571-től kezdődően hosszú éveken át készült

¹ Ae. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon III*, Patavium, 1830, 112.

arra, hogy részt vegyen a Báthory István által kezdeményezett erdélyi misszióban, azonban erre csaknem egy évtizeden át kellett várakoznia. Az 1575-ös jubileumi évre érkezett ismét Rómába magyar gyóntatónak, majd a következő éveket az önálló Collegium Hungaricum megalapításával töltötte,² amely előbb sikerrel kecsegtetett, azonban néhány hónapos működést követően a pápa összevonta az intézményt a Collegium Germanicummal. 1580-tól kiűzetésükig, 1588-ig Erdélyben, előbb Kolozsvárott, majd Nagyváradon tartózkodott.³ A megyesi országgyűlés jezsuitákat kitiltó határozata után több helyen megfordult (Lelesz, Kisvárd, Bécs, Znióvár, stb.), leginkább tanított. 1600-ban kérte elöljáróit, hogy visszavonulhasson az aktív tevékenységtől, és az elmélkedésnek, illetve az írásnak szentelhesse idejét. Nyugalma azonban nem mondható zavartalannak: 1605-ben Bocskai hajdúi felgyújtották a znióvárjai rendházat, és Szántó kéziratának döntő többsége bennégett. (Furcsa firtora a sorsnak, hogy az egyébként oly sokat író Szántónak életében egyetlen műve sem jelent meg nyomtatásban.) Utolsó éveit Olmützben töltötte, és ott is halt meg, 1612-ben.

Úgy vélem, túlzás nélkül állíthatjuk, hogy élete minden egyes cselekedetének, írásbeli megnyilatkozásának legfőbb célja és mozgatórugója a magyarországi rekatolizáció elősegítése, illetve a protestantizmus visszaszorítása volt. Teljes életműve, pontosabban fennmaradt, általunk ismert darabjai, műfajuktól függetlenül szinte kivétel nélkül értelmezhetők polemikus írásként. Nem csupán a sors vagy élethelyezete, hanem személyisége is predesztinálhatta Szántót a szinte szüntelen polémiaira. Az „eretnekeken”⁴ kívül elképzeléseinek, meggyőződésének, valós vagy vélt igazának védelmében gyakran rendtársaival is határozottan szembeszállt, sőt pl. a Collegium Hungaricum ügyében

² Erről l. Bitskey I., A római Collegium Germanicum-Hungaricum és a magyar ellenreformáció kezdetei, *ItK*, 1983, 130–136; Lázár I. D., Szántó (Arator) István SJ. tevékenysége a római Collegium Hungaricum megalapításában, in: *Pázmány nyomában. Tanulmányok Hargittay Emil tiszteletére*, Vác, 2013, 305–310.

³ Erről az időszakról részletesen l. Szilágyi Cs., Szántó (Arator) István erdélyi és partiumi működése (1580–1588), in: *Történelmi Szemle* XLIV., 2002/3–4, 255–292.

⁴ Szántó terminológiájában az „eretnek” kifejezés vonatkozik mindenkire, aki nem katolikus, tehát az összes protestáns felekezet tagjaira, de a törökökre is.

még magával a pápával is dacolt, aki végül kiátkozással fenyegetve tudott pontot tenni vitájuk végére.⁵

Szántó igyekezett dokumentálni az általa megélt jelentős eseményeket: megírta az 1575-ös jubileumi szentév történetét,⁶ majd a már említett Collegium Hungaricum megalapításának, ezután pedig a Collegium Germanicummal történő összevonásának históriáját.⁷ A *Historia collegiorum Societatis Iesu in Transylvania, quo tempore, qua occasione, per quem patres Societatis Iesu primum in illam provinciam introducti fuerint; quae domicilia in illa habuerint; quo tempore et quam ob causam in exilium sint eieci, et vicissim cum honore revocati; quam miserabilis denique et luctuosus fuerit exitus omnium procerum et senatorum, qui causa exilii eorum extiterunt* című művében⁸ a mohácsi csatavesztéstől kiindulva röviden áttekinti az Erdélyt érintő történelmi eseményeket. Ezt követően a jezsuiták számára igen fontos időszak, az 1579 és 1588 közötti évek történetét ismerteti részletesen (amelynek alakítója, résztvevője, szemtanúja volt), végül pedig ismét csak vázlatosan szól az 1589 és 1599 közötti évekről.⁹

Szántó írásának műfaja tulajdonképpen nem is *historia*, hiszen módszere *annalistikus*, évről évre haladva tudósít az eseményekről. Az 1580 és 1588 közötti időszakra legfőbb forrása saját levelezése, emlékezete és élményei. Gyakran hivatkozik szemtanúkra, valamint a szóbe-

⁵ „...inhibuit mihi...ne quicquam amplius de Seminario Ungarico tractarem.” – *Monumenta Historica Societatis Iesu* 101. = *Monumenta Antiquae Hungariae* I. (1550–1579), edidit L. Lukács S. I. Roma, 1969, 992. (A továbbiakban: MAH I.)

⁶ L. Szilágyi Cs., Szántó (Arator) István *Historia anni jubilai 1575 c.* munkájának ismertetése, in: *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 13, 2001, 19–45.

⁷ MAH I. 907–947, 987–997.

⁸ *Monumenta Historica Societatis Iesu* 131. = *Monumenta Antiquae Hungariae* IV. (1593–1600), edidit L. Lukács S. I. Roma, 1987, 526–568 (A továbbiakban: MAH IV.) és – *Monumenta Historica Societatis Iesu* 112. = *Monumenta Antiquae Hungariae* II. (1580–1586), edidit L. Lukács S. I. Roma, 1976, 742–748 (A továbbiakban: MAH II.).

⁹ Pontosán ismerjük a *Historia* megírásának idejét, ugyanis a kézirat végén a következő datálás szerepel: „Incaepit Arator scribere historiam hanc 1599, 2 februarii, et perfecit 26 martii.” Ezt követően a kéziratot folytatja egy rövid fejezettel: *Summarium rerum gestarum in Ungaria postremis praeteritis annis* címmel. Ennek megírását a következőkkel indokolja: „Ne quinque sequenti folia remanerent vacua”. A mű legvégén az 1599. március 30-i dátum áll. MAH IV. 563, 568.

szédre, különösen furcsa esetek, jelenségek leírásakor. Noha látszólag kizárólagosan történeti műről van szó, gyakran megjelennek a protestáns felekezeteket, lelkészeket, híveket támadó részek, s olykor együtt tűnnek fel a protestánsok és a törökök, ráadásul ez utóbbiak időnként kedvezőbb színben. Művében a protestánsok elleni kijelentéseit gyakran különböző csodás események említésével igazolja, ezekkel erősítve argumentációját, valamint számos alkalommal számol be egyéb jelekről (pl. álmok, látomások, természeti jelenségek), amelyek jövődölelésként értelmezhetők. Ezek hitelességét többnyire a hely, az időpont és esetenként a szereplők pontos megjelölésével támasztja alá. Az alábbiakban néhány példával mutatom be ezek különböző típusait.

A Szántó által leírt csodás események egyik csoportja az, amikor a katolikus tanításokat kigúnyoló, a vallási előírásokat megszegő „eretnekek” rögtön büntetésben részesülnek:

„Kárásztelek faluban, Somlyó közelében a nagyböjti időszakban, miután a parasztok egy nagy disznót levágtak, hogy a húsából böjt idején egyenek, és szalmával borították be, hogy megpörzsöljék, a disznó háromszor felugrott, majd elszaladt. Amikor végre nagy nehezen lándzsával ledöfték, elnyugodott. A só azonban, amellyel tartósítani akarták, vérré változott. A húsából pedig, miután alaposan megfőzték, és az étkezésre feltálalták, hirtelen élő békák lettek.”¹⁰

A csoda hatására természetesen az egész falu katolikus hitre tért (1580).

A böjt megszegését más alkalommal is büntetés kíséri, ezzel is megerősítve a katolikus egyház tanítását és Szántó szavait (1584 március):

„Fennen hirdették a váradi kálvinisták, hogy semmiféle böjtöt nem kell tartani, egyetlen étel sem tilalmas, minden nap szabadon lehet húst fogyasztani. Szántó a gazfickókkal szemben mindezek ellentétét

¹⁰ ...in pago Karasztelek, non procul a Somlio, in Quadragesima, postquam rustici grandem porcum occidissent, ut carnibus eius tempore ieiunii vescerentur, et stramine texissent, ut setas eius comburrerent, ter surrexit porcus et aufugit. Aegre tandem lanceis confossus, quiescit. Sal quoque, quo condire volebant, in sanguinem est mutatus. Item, caro, postquam fuisset bene cocta et ad mensam fuisset ad comedendum allata, repente in vivas ranas est mutata. – MAH IV. 534.

hirdette. Véleményét Isten egy csodával erősítette meg. Egy pénteki napon ugyanis, miután egy eretnek főtt húst evett szalonnával, vártalanul összeesett és kilehelte lelkét.”¹¹

Az Eucharistia kigúnyolása sem kerülheti el a büntetést (Szászváros, 1587):

„...egy kálvinista-ariánus lelkipásztor nagyböjt idején kenyérdarabokat morzsolt húslevesbe, és ebből áldoztatta kanállal az embereket mondván: Ez Krisztus teste. Három nap múlva ez a gyalázatos gazfickó, amikor részegen tántorgott a folyóparton, a hídról a vízbe esett és belefulladt; így nyerte el istentelenségének méltó büntetését.”¹²

Az ördögök is gyakran feltűnnek Szántó elbeszélésében. A katolikus asszonyok könnyedén elbánnak velük (Kolozsmonostor, 1584. január 23):

„...katolikus asszonyok egy nőből szentelt vízzel, ágakkal, gyertyákkal és imákkal két ördögöt űztek ki. A jámbor asszonyok katolikus papért is küldtek, hogy jöjjön, de a tisztátalan lelkek nem várták meg az érkezését, előjöttek és ezt mondták az asszonyoknak: Íme már közeledik, útközben imádkozik, rögtön itt lesz, nekünk el kell távoznunk.”¹³

¹¹ *Clamabant Varadini calvinistae, nulla ieiunia esse servanda, nullum ciborum habendum delectum, omnibus diebus licite posse vesci carnibus. Contrarium Arator contra impostores illos praedicabat. Cuius sententiam miraculo Deus confirmavit. Nam quadam feria sexta, postquam haereticus carnes cum lardo coctos comedisset, repente concidit et extinctus est. – MAH IV. 541.*

¹² *...minister calvino-arrianus in Quadragesima panem in iusculum carnis intrivit, et inde cocleari communicabat homines, dicens, Hoc est corpus Christi. Post triduum scelestus impostor, cum rivulum praeter labentem ebrius transiret, ex ponte decidit in auqam et suffocatus est, et impietatis suae debitas luit paenas. – MAH IV. 551.*

¹³ *...catholicae mulieres ex una faemina aqua, ramis, candelis benedictis et precibus duos eiicierunt daemones. Miserant quidem piae faeminae pro contionatore catholico, ut veniret, sed nefarii spiritus, non expectato eius adventu, eruperunt, dicebantque ad mulieres: Ecce iam venit, ecce iam in itinere orat, iam iam aderit, exeundum nobis est. – MAH IV. 539–540.*

Az „eretnekek” viszont hiába próbálkoznak, az ördögök ügyet sem vetnek rájuk, még több prédikátor együttes erővel sem bír velük (Telegd, 1584):

„...egy lelkész házát kísértetek szállták meg, éjjel zajongtak, fazekakat törtek össze. A lelkész a többiektől segítséget kért, akik el is jöttek, és a ház körül magyarul énekelni kezdtek: Jöjj, Szentlélek! Ám miután már kimerültek az énekléstől, az ördög ezt válaszolta nekik: Nekem sem használni, sem ártani nem tudtok, ahonnan jöttetek, ugyanoda vissza is térhettek.”¹⁴

Olyannyira nem sikerül a kálvinistáknak az ördögűzés, pontosabban az ördögök távol tartása, hogy egy olyan esetről is tudósít Szántó, amikor a démonok halálra gyötörtek egy asszonyt, nevezetesen egy protestáns lelkész özvegyét (1585):

„Károlyi Péter feleségét férje halála után megszállta az ördög, aki férjének alakjában fajtalanzkodott vele. [Az özvegy] végül nemi betegségben halt meg.”¹⁵

Több alkalommal számol be különböző álmokról, látomásokról, amelyek a jezsuiták törekvéseinek helyességét, érveik igazát támasztják alá, illetve a protestánsok eretnek mivoltát „bizonyítják”.

Amikor a jezsuiták 1581-ben Kolozsvárott iskolájuknak a rendház és a templom közelében alkalmas épületet kerestek, egy csaknem teljesen elhagyatott zárdára bukkantak, ahol csupán egy idős, vak apáca élt. Amikor megtudta jövetelük okát, elmesélte egy álmát, amely megerősítette az atyákat választásuk helyességében.

„Úgy tűnt, hogy a kápolnánkban vagyok a nővérekkel, és szokás szerint zsoltosmázunk. Amikor befejeztük, az egyik nővér így szólított meg:

¹⁴ ...*lemures domum ministri cuiusdam infestabant, noctu strepitum excitando, et ollas confringendo. Imploravit ille aliorum ministrorum opem. Qui venerunt et circa domum caeperunt Veni Creator ungarice cantare. Sed postquam cantando fatigati fuissent, respondit daemon, michi nec prodesse nec obsesse potestis, qua via venistis, potestis redire.* – MAH IV. 542.

¹⁵ ...*uxor Petri Carolini ... a daemone post mortem mariti obsessa est, qui in specie mariti illa abusa est, quae tandem extincta est morbo pediculari.* – MAH IV. 543.

Anyám, tudod, hogy ezen a helyen katolikus iskola fog létesülni? Szavai után eltűnt. Most értem csak meg, hogy mi volt az Isten akaratja.”¹⁶

XIII. Gergely 1582. február 24-én kelt *Inter gravissimas pastoralis officii nostri curas* kezdetű bullájával vezette be az új naptárat, amely igen heves vitákat váltott ki. Ezek a viták természetesen nem csillagászati, hanem ideológiai természetűek voltak, és éveken át tematizálták a katolikus-protestáns polémiát. Érvényes ez Erdélyre is, ahol az 1580-as években heves viták folytak az új naptár kapcsán, amelynek használatát csak az 1590-es gyulafehérvári országgyűlés rendeli el. 1585-ben Nagyváradon a protestánsok a régi időszámítás szerinti naptárat nyomtattak ki, amit a jezsuita Wolfgang Schreck *Adversus authores Iuliani, ut vocant pseudocalendarii Varadini impressi pro anno 1585. carmen*¹⁷ című írásával megtámadott. Ezzel az előszóban nyilvánvalóan folyamatos vitakozás mellett viszonylag jól dokumentálható írásbeli hitvitaszorozatot indított el.¹⁸ Vélhetően ez a vita áll Szántó beszámolójának hátterében, amelyben egy ifjú csodálatos álmáról tudósít (1582):

„...a fiút az új naptár szerinti karácsony éjjel éjfélkor egy angyal ébresztette fel, aki így szólt hozzá: Kelj fel, és dicsérd az Istent, mert ma született Krisztus, aki a világ igaz üdvözítője. Ebből a látomásból megértette, hogy az új naptárat kell használni.”¹⁹

¹⁶ *Videbar in sacello nostro cum sororibus praesens esse, et horas canonicas more consueto recensere. Quibus finitis, sic me una ex sororibus compellere visa est: Mater, noveris, quod in hoc loco scholae catholicae extruuntur. Quibus dictis disparuit. Nunc ergo intelligo voluntatem Dei.* – MAH IV. 536.

¹⁷ Schreck írása 1585-ben jelent meg Kolozsváron. L. *Régi Magyarországi Nyomtatványok I*, összeáll. Borsa G. et al., Budapest, 1971, 566.

¹⁸ Az új naptárral kapcsolatos viták több darabja is megtalálható a *De controversiis religionis hoc seculo motis adversaria quaedam scripta, in quibus utriusque partis dissidentium argumenta, ad Scripturae divinae canonem explorantur et Iesuitis potissimum respondetur* című Bázélben megjelent hitvita-gyűjteményben. – *Régi Magyar Könyvtár III*, szerk. Szabó K. – Hellebrant Á., Budapest, 1896, 759.

¹⁹ ...[filius] media nocte Natalis Domini secundum novum calendarium excitatur ab angelo dicente sibi: Surge et lauda Deum, quia hodie natus est Christus, qui est vera salus mundi. Ex ea visione intellexit, novum calendarium esse sequendum. – MAH IV. 539.

Ezzel szemben az „eretnekek” látomásaikban nem megerősítő útmutatást kapnak, hanem a pokol rémségei tárulnak fel előttük (Nagyvárad, 1585. március eleje):

„...egy lutheránus asszony önkívületbe esve látta a pokolban a váradi kálvinista bírakat, valamint Sibrik várkapitány és Zilahi János részére előkészített helyet. Ők mindketten mocskos és gonosz emberek voltak, s ezt követően rövid időn belül meghaltak.”²⁰

Ezekén kívül Szántó többször említ különböző természeti jelenségeket (villámcsapás, árvíz), amelyeket az „eretnekek” számára szóló figyelmeztetésként értelmez.

A *Historiában* közölt csodás események, jelenségek nem képezik szerves részét a műnek, akár el is maradhatnának. Az események elbeszélését színesítő érdekességekként értelmezhetnénk őket, ha a szerző a hozzájuk fűzött megjegyzéseivel nem tenné egyértelművé, hogy ezek révén írásának műfaja már nem tisztán historiográfia lesz, hanem a katolikus-protestáns polémia narratívájának részévé válik.

A *Historián* kívül *Confutatio Alcorani* című művében is jelentős szerephez jutnak a csodák.²¹ Szántó e művének keletkezéstörténetéről rendelkezünk bizonyos információkkal. 1598. december 23-án a rendfőnöknek, Claudio Acquavivának írott levelében²² beszámol arról, hogy az előző évben belekezdett ugyan a Korán megcáfolásába, azonban tervét mégsem tudja véghezvinni. A rendelkezésére álló latin nyelvű Korán fordítás ugyanis olyan kusza összevisszaságban rakja egymás mellé a latin szavakat, hogy azokból semmi értelmeset nem tud kihámozni. Ennek oka az, hogy a fordítást létrehozók közül az egyik arabul tudott, a másik latinul, így értelmezhetetlen szöveg jött létre. Kísérletet tett arra, hogy az általa megtérített törököket hívja segítségül

²⁰ ...mulier lutherana, alienata a sensu, vidit in inferno iudices varadiens calvinistas, lectos stratos capitaneo Sibrik et Ioanni Zilay. Ambo isti erant impuri et iniqui, et paulo post defuncti. – MAH IV. 543.

²¹ *Confutatio Alcorani* (1611), s.a.r.: Lázár István Dávid, Szeged, 1990, *Adattár XVI–XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez* 27, szerk. Keserű Bálint (A továbbiakban: *Confutatio.*).

²² MAH IV. 365–368.

a Korán szövegének interpretálására, de ez sem vezetett eredményre, így felhagy tervével. A kezünkben lévő kézirat²³ tanúsága szerint azonban később mégis úrrá tudott lenni a problémákon, ugyanis 1605-re nagyrészt elkészült a *Confutatio*val, sőt 1611-ben már a kinyomtatását készítette elő. A kiadást feltehetően Szántó 1612-ben bekövetkezett halála hiúsította meg.

Művét három könyvre osztja fel. Az első Mohamed életrajzát tartalmazza, továbbá a Korán létrejöttének körülményeit beszéli el. A második a Korán értelmezéséhez hasznos ismereteket tárja az olvasó elé, a harmadik pedig az egyes szúrák sorrendjében haladva cáfolja azok tanítását. Az első könyv negyedik fejezete a *De falsis miraculis Mahometis*²⁴ címet viseli. Ebben azt állítja, hogy a hagyomány szerint Mohamedhez kapcsolódó csodák valójában vagy nem következtek be, vagy éppen Mohamed által szándékosan hamisított, trükkökkel létrehozott mutatványokról, vagyis csalásról van szó. Azt a „csodát”, mely szerint a Szentlélek galamb alakjában Mohamed vállára szállva súgott valamit a fülébe, Szántó a *ratio naturalis*-ra hivatkozva teszi nevetségessé. Szerinte egy idomított galambról lehetett szó, amelyet a fülébe helyezett magvakkal csalogatott oda. Gondolatmenete szerint ezek az „ál-csodák” is igazolják, hogy Mohamed semmiképpen sem lehetett próféta. Az igazi próféták ugyanis valóban képesek csodákra, a hamis próféták azonban látványos trükkökkel becsapják hallgatóságukat.

Szántó műveinek műfajtól függetlenül közös jellemzője, hogy bármiről is legyen szó, megírásukkal az „eretnekségek” (vagyis a reformáció) visszaszorítását kívánta elősegíteni. Így van ez a *Confutatio* esetében is. Erre egyértelműen utal az a tény is, hogy a harmadik könyv után szerepeltet még egy fejezetet *Epilogus totius operis* címmel. Ebben a bevezető mondatok között ezt olvashatjuk:

„Hátravan még, hogy Mohamed tanítását összevessük korunk evangélikus és egyéb eretnek tanaival ... ugyanis mindezek fő hittételeikben

²³ A kéziratot jelenleg az Österreichische Nationalbibliothek őrzi (Cod. 12415), mikrofilmen megtalálható az MTA Mikrofilmtárában (B1135).

²⁴ *Confutatio* 36–38.

megegyeznek a Koránnal, valamint ezen eretnekek életvitele nagyon hasonlít Mohamedéhez.”²⁵

Ezt követően kimutatja, hogy mind Mohamed, mind pedig az eretnekek természetesen az ördögtől kapták tanításukat, azaz egy töről fakadnak, majd 23 pontban foglalja össze a hasonlóságokat és az egyezéseket a mohamedanizmus és a protestantizmus között. Ez a felsorolás nem csupán teológiai megfontolásokat tartalmaz, hanem párhuzamba állítja Mohamedet (akinek élettörténetét a korábbiakban részletesen taglalta) a reformáció jelentős személyiségeivel, így is erősítve érvelését, tudniillik, ha a vallásalapítók azonos erkölcsiséggel rendelkeznek, tanításuk is szükségképpen azonos.

A párhuzamosságok egyik elemeként említi, hogy amint Mohamed csalással igyekezett szemfényvesztő trükkjeit csodaként feltüntetni, úgy Kálvin is hasonló csalárdsághoz folyamodott, azonban nemcsak hogy nem járt sikerrel, hanem trükkje a visszájára fordult:

„...amikor Kálvin tanításának megerősítésére egy halottat akart feltámasztani, egy élő ember halálát okozta. Rávetv ugyanis valakit, hogy úgy tegyen, mintha meghalt volna, és engedje meg, hogy egy saroglyán bevigyék a templomba mint halottat, majd amikor ő felszólítja, keljen fel a saroglyáról, hogy ezzel megerősítse a tanítását. Ám ez a „színész” Kálvin kiáltására valóban meghalt.”²⁶

Amint a fentebb felsorolt példák mutatják Szántó argumentációjában a *miraculum*okat is a katolikus tanok igazságának alátámasztására használja fel, valamint az „eretnekek” istentelenségének bizonyítására.

²⁵ *Superest, ut conferamus doctrinam Mahometis cum doctrina Euangelicorum et aliorum haereticorum nostri temporis ... cum hi omnes in praecipuis fundamentis suae fidei consentiunt cum Alcorano, et vita istorum haereticorum sit simillima vitae Mahometis. – Confutatio 133.*

²⁶ *...cum vellet Calvinus in confirmationem suae doctrinae mortuum suscitare, ex vivo fecit mortuum, conduxerat enim quemdam, ut simularet se esse mortuum, et sineret se in feretro in templum pro mortuo inferri, et cum ipse imperaret, surgeret ex feretro in confirmationem suae doctrinae, sed simulator ille ad clamorem Calvini serio mortuus est. – Uo. 140.*

A CSODA KÉRDÉSE A KATOLIKUS TEOLÓGIÁBAN

SESZTÁK ISTVÁN

Előfeltételek

A csoda fogalmának kérdése a katolikus teológiában¹ – azt hiszem – egy mindig aktuális kérdés. Annak ellenére, hogy a teológia a hit misztériumával, a hit titkával foglalkozik, s olykor bizonyos „nagy kérdésekben” megelégszik azzal, hogy az Isten misztériumából nehezen levezethető igazságokról, azok titok jellegét megőrizve beszéljen, ám a csoda mint teológiai kérdés minden korban sajátos kérdéseket, s természetesen erre adott sajátos, de igen egyértelmű válaszokat teremtett meg. Talán ennek legfőbb oka, legalábbis számomra, hogy hosszú évszázadokon keresztül a csodát apologetikus, a hit védelmére vonatkozó „igazságként”, bizonyítékként értelmezték és magyarázták, amelyet „pro kontra” egyaránt ki- és elő lehetett venni az Istenre, Krisztusra, a kinyilatkoztatás igazságaira vonatkozó magyarázat-halmazból.

A csoda teológiai fogalma igen jól példázza a teológia-történet két évezredes folyamatát, benne a világos fordulópontokkal, a korszakokat meghatározó paradigmákkal. Ennek megfelelően korunk katolikus teológiájában a csoda fogalma megfelel a II. vatikáni zsinatot követő teológiai korszak értelmezésének,² melyben a két irányelv „aggiornamento és ressourcement”, megújulás és visszatérés a forrásokhoz a csoda értelmezésében is egyértelműen észrevehető, mondhatnám tapint-

¹ A csoda témában a legjelentősebb magyar nyelvű irodalom: W. Kasper, *Jézus a Krisztus*, Budapest, 1996; B. Sesboué, *Krisztus pedagógiája: az alapvető krisztológia elemei*, Budapest, 1997; XVI. Benedek pápa, *A názáreti Jézus I*, Budapest, 2008.

² A II. vatikáni zsinat teológiájáról két forrást jelölök meg: Puskás A. – Perendy L. (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat: Isten ajándéka az egyház és a világ számára*, Budapest, 2013; Seszták I., Négy évtized távlatából – visszatekintés a II. Vatikáni Zsinatra, *Athanasiana* 15, 2002.

ható. Éppen ezért a tanulmány alcímének azt is adhatnánk, hogy a hitvédelemből a hitmagyarázatig, az apologetikus csoda fogalomból a Szentírás sugallta, üdvösségtörténeti szemléletig.

Szentírás

Az Ószövetség elsődlegesen a *térata* (latin *miraculum*) kifejezést használja, a Második Törvénykönyv pedig kifejezetten egyesíti a *semeia* és a *térata* kifejezéseket, hogy Isten nagy tetteiről mint „szent csodáról” beszéljen. Isten aki a legnagyobb veszélyek között is különleges módon gondoskodik övéiről. Megtalálható még a *thaumasia*, azaz olyan tettek, melyek meglepetést váltanak ki, illetve *paradoxa*, mely utal a váratlan-ságra, de mindkettő a csoda pszichológiai jelentésére hívja fel a figyelmet, hiszen egy olyan nem szokványos jelenségről van szó, mely ámulatot, meglepetést, csodálatot vált ki az ember részéről.

A csodák az ember számára lehetetlenek, ezért mindenekelőtt az isteni tettek irányába mutatnak. János evangéliumában „tettekről” beszélhetünk, mégpedig Krisztus tetteiről, aki az Atyaisten Fia. Márk és Máté a csodákat *dynameis*ként, erőmegnyilvánulásként definiálja, mint az isteni erőforrás manifesztációi. A csodák az Isten nagy tetteihez tartoznak, s így illeszkednek a teremtés–megváltás–üdvösség isteni folyamatának megvalósításába. Az isteni *dinamisszal* szoros összefüggésben a csodák Isten erejére utalnak, arra a felfoghatatlan és végtelen erőre, mellyel Isten a világot kormányozza. Ebben az értelemben a csodák mindig a transzcendens Isten erejének ajándékai, tehát a maguk ontológiai jellegzetességével az isteni beavatkozás és okozatiság sajátos eszközei.

Ugyanakkor a Szentírás egységes tanúsága (az Újszövetségben különösen Jánosnál), hogy a csodák jelek, mégpedig abban az értelemben, hogy az Istentől végbevitt csodálatos tettek, Tőle érkező üzenet, jel – *semeion*. Hordozói az isteni szándéknak, melyet az adott környezetben, az adott módon kell tudnunk „megolvasni”, azaz megérteni, befogadni.

A bibliai ember és gondolkodás számára tehát bizonyos szempontból minden csodának számít, mivel a teremtő Isten folyamatos tevékenységére utal. Isten az ember számára felfoghatatlan módon (ámulatot,

csodálatot kiváltva) folyamatosan, akár ma is teremti és vezeti a világot.³

Hagyomány

A Szentírásban is élénk táruló, fent említett három szempont – pszichológiai, ontológiai és szemiológiai – a teológia történetében folyamatosan jelen van. Természetesen – ahogy már említettük is – a teológiai korszakokra jellemző gondolkodásmód szerint változik a csoda „meglepetést kiváltó, a tényt önmagában jellemző” vagy éppen annak üzenet, azaz jel-szerepét hangsúlyozó szempontja.

A korai évszázadokban a Szentírás csodákról szóló beszámolóit az „ígéret és a beteljesedés sémájában”, a „kinyilatkoztatás ajándékaként” Jézus messiási létének igazolásaként értelmezték (lásd Justinos). Igazán elméleti megfontolásokat csak Szent Ágostonnál találunk, aki kiemeli, hogy a csodák utalnak valamire, azaz jelek, ontológiai struktúrájukat tekintve pedig semmiféle különleges rang nem illeti meg őket. „Nagyobb csoda ugyanis a világ egészének irányítása, mint ötezer ember jóllaktatása öt kenyérrel, s ezen mégsem ámul el senki, utóbbi ellenben álmélgodást vált ki, de nem azért, mert nagyobb csoda, hanem mert ritkaságszámba megy”.⁴ A csoda mint isteni cselekvés azt a célt szolgálja, hogy a látható dolgok alapján megismerjük Istent, vagyis Jézus Krisztus istenségére utal, annak jele. Ágoston gondolkodásában tehát elsődleges jelentőséggel a csoda pszichológiai és szemiológiai szerepére találunk utalást.

Szent Tamás előtt a korai skolasztikában Anzelm a csodának a transzcendens szerepét emeli ki, arra ugyanis csak Isten képes. Ugyanezt hangsúlyozza a skolasztika nagy mestere, Aquinói Tamás, aki azt írja, hogy akkor beszélünk csodáról, amikor „a természet rendjétől eltérően megy végbe valami”, illetve amikor „valami az általunk ismert okokon túl, Isten által történik”.⁵ Ezért ha objektíve valamely csoda „bizonyító erejű” is, az ember csak a hit fénye által lehet bizonyos abban, hogy

³ Vö. Kránitz M., *Alapvető hittan*, Budapest, 2015.

⁴ *In Ioan tr* 24,1.

⁵ Vö. Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologiae* I 110,4 és 105,7.

csodáról van szó, vagyis csak szubjektíve lehet felismerni Isten jelenlétét a jelekben.⁶

Az ezt követő évszázadokban a csoda értelmezésében szinte kizárólag ez a szempont, azaz az ontológiai jelleg kapott szerepet, ám ezzel a teológia az újkor tudományosságát és az értelem autonómiáját hangsúlyozó trendeknek nehezen tudott megfelelni. Így az újszolasztikus teológia keretében az I. vatikáni zsinat a „kinyilatkoztatás külső bizonyítékainak” nevezi a csodákat, melyek a „Szentlélek belső segítségével” összekapcsolódva képesek igazolni a kinyilatkoztatás hitre méltóságát és a hit ésszerűségét, válaszolva ezzel is a racionalizmus és a felvilágosodás kritikáira.⁷ A zsinat tévesnek minősíti a csodák alapvető tagadását, kiemeli megismerhetőségük lehetőségét és azt, hogy bizonyíthatják a keresztény hit legitimitását.⁸

Korunk

A 20. század első felében, egybeforrva a teológiai változások – lásd *nouvelle theologie*⁹ – előszeleinek küzdelmeivel, a csoda teológiájának is vissza kellett találnia annak a hármas szempontnak a harmóniájához, ami elsődlegesen a Szentírás tanúságát jellemezte. Maurice Blondelnek¹⁰ köszönhetjük, talán, hogy elsőként bátran talál vissza, talál rá a csodák jel szerepének hangsúlyozására.

A II. vatikáni zsinat egyik jelentős vívmányának mondhatjuk a kinyilatkoztatás fogalmának újraértelmezését, annak személyes, Krisztus-központú és történelmi átgondolását. Ennek megfelelően a kinyilatkoztatás eseményében belső egységet alkot a szó és a tett: „a cselekedetek kinyilvánítják és megerősítik a szavakat, a szavak viszont a tetteket

⁶ Vö. az 1. jegyzetben felsorolt művekkel.

⁷ H. Denzinger – P. Hünermann (szerk.), *Hitvallások és az Egyház Tanítótivatalának megnyilatkozásai*, (a továbbiakban: DH), Budapest, 1991, 3009, 3033.

⁸ DH 3034.

⁹ A 20. század katolikus teológiáját nagy mértékben meghatározó teológiai irányzat.

¹⁰ M. Blondel gondolatának további megismeréséhez lásd R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992, 168–173.

hirdetik, és a bennük rejlő misztériumot világítják meg.”¹¹ A zsinat „jelekre és csodákra” is utal, minden esetben azonban Jézus Krisztus teljességéből kiindulva, az ő egész létevel és egész megjelenésével összefüggésben,¹² vagyis igen jelentős a krisztológiai szempont.

Összességében fontos hangsúlyoznunk, hogy a két zsinat csoda-teológiájának háttérében egy olyan változás figyelhető meg, mely Krisztus személyét, a Krisztus-eseményt és a kinyilatkoztatást, annak objektív (tárgyasult) jellegéből a szubjektív, személyes szempontok hangsúlyozásához vezette el. A csodák elválaszthatatlanok Krisztus személyétől, annak teljességétől, s ugyanígy elválaszthatatlanok az Isten titkától, s részei az Isten megismerésének.

De mit jelent a csoda?—Teológiai értelmezés (legfőbb szempontok)

Wolfgang Beinert német dogmatikus a következő definíciót adja: „A csoda olyan történés, amely feltűnést kelt, mert váratlanul következik be, világi okság keretében általában nem adható rá magyarázat, és a világban végzett isteni cselekvésként (még ha másodlagos teremtményi okok közvetítésével valósul is meg) értékelhető. A kinyilatkoztatás Bibliában rögzített történetében és a keresztény hagyomány szerint a csodák dialogikus jellegűek, azaz Isten személyes szeretetét nyilatkoztatják ki, az ember üdvösségét érintik, s ezáltal hívó válaszra szólítanak fel.”¹³

Ez elsődlegesen azt jelenti, hogy nem tehetjük meg azt, hogy a csodákat önmagukban, elszigetelten analizáljuk és definiáljuk. A csodák túlmutatnak önmagukon: a csodák jelek. A jel pedig szándékos üzenet, felhívás, amelyet az egyik szabad létező a másik szabad létezőhöz intéz.¹⁴ Ahhoz, hogy a csodát jelnek tekintsem, figyelnem kell az összefüggésre, amelyben érvényesül. A csoda ilyen módon történő

¹¹ *Dei Verbum dogmatikai konstitúció* (a továbbiakban: DV), 2. A II. vatikáni zsinat egyik legfontosabb dokumentuma az „istenti kinyilatkoztatásról”. Magyarul ismételt kiadásban 1995-ben jelent meg, Budapesten a Szent István Társulat gondozásában.

¹² DV 4.

¹³ W. Beinert, *A katolikus dogmatika lexikona*, Budapest, 2004, 86–87. Lásd még: Kránitz M. – Szopkó M. (szerk.), *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, Budapest, 2001, 35.

¹⁴ Vö. Sesboué (1997) 180.

elgondolása arra az alapvető kérdésre kérdez rá, mi az egész valóság értelme: pusztá véletlen, vak sors, általános törvényszerűség – amelyben nincs helye a szabadságnak – vagy éppen egy mindent meghatározó szabadság, akit – akár nagy betűvel is – Istennek hívunk? Ha így gondoljuk, azaz vallásosak vagyunk, akkor a kérdésünk így is hangozhat: hogyan viszonyul egymáshoz Isten és a világ? Isten pusztán egyszer szólt és lett! vagy Ő a történelem Istene, aki a világban zajló történésekben és történéseken keresztül újra és újra meg akarja mutatni szeretetét, irgalmát, a Vele való találkozás lehetőségét, azt, amit mi az üdvösség útjának nevezünk?

Így a csodában megfigyelhető „feltűnést” csak az azt kísérő és a hitben elfogadott kinyilatkoztatás teszi egyértelművé. Erre utal a II. vatikáni zsinat tanítása is a Krisztus esemény egységéről, miként arról már szó esett.

A csodához hozzátartozik ugyanakkor hogy Isten tette, az Ő személyes kezdeményezéséből születik. A csoda különlegessége – mondja a neves teológus, Walter Kasper¹⁵ – tehát abban rejlik, hogy Isten személyes megszólítása és személyes elvárása; e megszólítás és elvárás azáltal bizonyul hatalmasnak, hogy jelszerűen „megtestesül”. Isten beavatkozása azonban nem szünteti meg az ember szabadságát, aki mint másodlagos ok van jelen.

A csodát mint Isten tettét azonban csak a hitben lehet megtapasztalni. A csoda tehát nem kényszeríti ki a hitet, hanem sokkal inkább kihívja és igazolja azt.

A csoda és a hit dinamizmusa a Jézus által végbevitt tettekben mutatkozik meg egyértelműen. Jézus csodái jelek a hit számára. Csoda és hit igen szorosan összetartozik: ismerjük jól Jézus csodáit, ahol a hit és a csoda különleges egymásrautaltságát látjuk. A csoda értelmezése tehát csak ebben a dinamizmusban, személyes találkozásban válik lehetségesé. A teológia, amikor ezt hangsúlyozza, nem felejt el a rendkívüli tény valóságát, amely szenzációt kelt és megdöbbenést vált ki, és amely a csoda állításának eredetéhez tartozik. A teológia azonban tudja, hogy a tény kétértelmű marad, amíg nem jön létre az összefüggés, amely lehetővé teszi, hogy a tény beszélő gesztussá váljon. Ezért van az, hogy

¹⁵ Vö. Kasper (1996) 105–108.

bár kellő igényességgel kell vizsgálni az esemény megtörténtét, ugyanakkor csöndes tapintattal kell szemlélnie a jelenség természetét. Hozzá tartozik a csoda valóságához mint Isten abszolút transzcendenciájának jeléhez, hogy megmarad titok-jellege (erről beszéltünk a bevezetőben). Létrejöttének módja Isten titka, aki mindig másodlagos okokat használ eszközül.¹⁶

Yves de Montcheuil-nek ez a megjegyzése jól jelzi azt a keretet, amelyben a hívő felfogja és megérti a csodát: „Isten szempontjából, aki létrehozza, semmivel sincs több a csodás tényben, mint a hétköznapi-ban, mivel mindkettő ugyanúgy az ő hatalmától függ, és nincs semmivel sem kevesebb a hétköznapi eseményben, mint a csodában, mert valójában mindkettő az ő gondoskodó jóságának hatása, amellyel az üdvösség eszközeit nyújtja az embereknek. A szentek megvilágosodott lelke éppúgy felismeri Istent a legapróbb eseményben is, mint a legváratlanabb csodában.”¹⁷

Összességében tehát, a katolikus teológia szerint a csodában való hit, nem valami varázslatban való hit és elköteleződés, hanem Isten hatalmában és gondoskodó szeretetében való bizalom, ráhagyatkozás, hit. Ennek a hitnek a tárgya – mondja ismét Kasper – nem valamiféle rendkívüli jelenség, hanem maga Isten. Jézus csodái is tehát végső soron azt hirdetik, hogy Jézusban maga az Isten lépett színre, és hogy benne Isten cselekedett az emberek és a világ üdvösségére.

¹⁶ Vö. Sesboüé (1997) 182.

¹⁷ Y. de Montcheuil, *Vie chrétienne et action temporelle*, in: *Costruire* 12, 1943, 96.

„...IHME NIEMAND ZU HELFFEN GEWUST”

**TOPOSZOK ÉS A CSODÁK IGAZOLÁSA
OSZTRÁK MIRÁKULUMOS KÖNYVEKBEN**

FÖLDVÁRI KATALIN

Mirákulumos könyvön csodás eseményeket elbeszélő feljegyzések gyűjteményét értjük. Ezek a változó terjedelmű szövegek olyan zárt történetek, amelyek csodás kegyelmi megnyilvánulásokról, imameghallgatásokról, látomásokról és jelenésekről szólnak, tehát a hívőknek a szentekkel kapcsolatos, csodaként értelmezett tapasztalatait tükrözik.¹ Ezek a feljegyzések a búcsújárás mozgatóerejét jelentik, emellett tanúbizonyságot adnak az emberek reményeiről és félelmeiről, melyek miatt szükséghelyzetben a szentekhez fordultak, hogy égi segítséget nyerjenek.

A mirákulum-történetek elemzése nem csak a néprajzkutatásnak – ezen belül is elsősorban a vallásos népi elbeszélés- és szokásvizsgálatoknak – szolgál fontos adatokkal, hanem számos más tudományterület (egyháztörténet, irodalomtörténet, orvostörténet, hely- és személynévku-tatás, településtörténet stb.) számára jelent nélkülözhetetlen forrást.² Vizsgálatukon keresztül képet kaphatunk továbbá arról, hogy milyen volt egy-egy kegytárgy tisztelete: melyik társadalmi réteg, mely életkorban lévő tagjai keresték fel a képet/szobrot, milyen problémák esetén

¹ A műfajról bővebben: Knapp É., A barokk kori nyomtatott mirákulumos könyvek jellemzői, *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei VII-VIII*, Budapest, 1997, 123–160; Knapp É., A barokk kori nyomtatott mirákulumos könyvek jellemzői II, *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei IX*, Budapest, 1999, 93–125; Knapp É., A barokk kori nyomtatott mirákulumos könyvek jellemzői III, *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei X*, Budapest, 2001, 207–233.

² Tüskés G. – Knapp É., Egy feltáratlan forráscsoport: Barokk kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről, *Irodalomtörténeti Közlemények* 1985, 89–90.

fordultak a kegytárgyhoz, mik voltak az adott kegyhely adományozási szokásai.

Az eredeti pócsi ikonnál történt imameghallgatásokat két nyomtatott mirákulumos könyv gyűjtötte össze: az 1703-ban Andreas Heyinger nyomdájában készült *Heylsamer Gnaden-Brunn*³ és az 1739-ben megjelent, Johann Anton Geissenhof által saját pénzen kiadott *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn*⁴. Ezek a gyűjtemények csak az 1697 és 1738 közötti csodás eseteket tartalmazzák, az 1738 után történt gyógyulásokról a kutatás jelenlegi állása szerint nincsenek adatok.

A *Heylsamer Gnaden-Brunn* a csodás eseményeket kronológiai sorrendben sorolja fel: 1697-ből 8, 1698-ból 66, az 1699-es évből pedig 90, összesen 164 imameghallgatást mutat be.

Az *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn* című könyvben az imameghallgatásokat bemutató fejezet elején a munka összeállítója visszautal a *Heylsamer Gnaden-Brunn*ra, mivel annak történeteit mondja el egészen rövid formában szükséghelyzetek szerint 11 csoportra osztva. Az olvasó így 292 csodát ismerhet meg, amelyek a Pócsi Szűzanya közbenjárására történtek. A kötet az utolsó fejezetben a pócsi könnyező Szűzanyához szóló énekeket sorol fel kottával ellátva.⁵

³ Teljes címe: *Heylsamer Gnaden-Brunn In den Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch In St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn. Das ist Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlich auß denen Augen abgegossene Zäher zu Pötsch in Ungarn, Ankunfft desselben nacher Wienn, prächtige Einholung, und beständige Verehrung allda. Wie auch bey selben reichlich erhaltene Gnaden durch die ersten drey Jahr zu Trost Marianischer Herzen zusammen getragen und auß Befelch hoher Obrigkeit in dieses Wercklein verfasst. Wienn, gedruckt und zu finden bey Andreas Heyinger Universität Buchdrucker, 1703.* A továbbiakban: *Heylsamer Gnaden-Brunn*

⁴ Chr. Zennegg, *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn In dem Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch, welches In original in der Wienerischen Metropolitankirchen verehret wird. Das ist: Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlicher Weis aus denen Augen abgeflossen Zäher zu Pötsch in Ungarn. Ankunfft desselben nach Wienn, Einholung und beständige Verehrung allda; wie auch bey selben bis in Jahr 1739. erhaltene Gnaden.* Mit Genehmigung hoher Geistl Obrigkeit Wienn, gedruckt bey Joh. Ignaz Heyinger, Univ. Buchdr. Wien, 1739. A továbbiakban: *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn*

⁵ Az énekekről bővebben: T. Hochradner – G. M. Vörösmarty, Zur Musikpflege am Altar Mária Pócs (Maria Pötsch) in St. Stephan in Wien, *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 41 (1/3) 2000, 133–175.

Az általam vizsgált könyvek mirákulum-szövegei más-más típusba tartoznak.⁶ Az 1703-ban megjelent kötet részletesen, áhítattal egybekötve írja le a csodás eseményeket, míg a második, 1739-ben kiadott munkában csak a tényeket közlik a bejegyzések felsorolva a legszükségesebb adatokat. Megállapítható tehát, hogy az ikon könnyezését követően összefoglalt feljegyzéseknél mirákulum-novellákról, míg a később publikált csodák esetében inkább csak tudósításokról van szó.

A feljegyzések szerkezete azonban a terjedelemtől függetlenül mindig azonos. Először egy olyan szükséghelyzet ábrázolását látjuk, amely az érintett személy nézőpontjából kilátástalan vagy elviselhetetlen (betegségek, balesetek stb.):

„Peter, ein zwey jähriges Söhnlein des Hannß Morkey, Bauern zu Petronell, hatte im rechten Aug einen gefährlichen Zustand, so daß er 5. Maden oder Wurm darinn hatte, und wegen schwerer Geschwulst des Gesichts beraubt lebte.”⁷

Ezt követi a Szűzanyától vagy valamelyik szenttől történő segítségkérés, amely egy intenzív gesztusokban megnyilvánuló vallási szertartásként írható le. A szent itt közvetítőként jelenik meg Isten felé:

⁶ A kutatás a mirákulumos könyveknek több fajtáját ismeri: Az első típusba az ún. tudósítások tartoznak. Ezekre a fontosabb tények elmondása, az adatok egyetlen mondatban történő összefoglalása jellemző. Ezzel szemben fejlettebb megoldás a szövegek kikerekítése egész, ún. mirákulum-történetekké (2. típus). Itt a csodás esemény előtörténete, a fogadalomtétel oka kerül részletes bemutatásra. A 3. csoportba a novellaszerűen kialakított szövegek sorolhatóak, melyek előtérbe helyezik a feszültségektől sem mentes cselekményt, amely egy csúcspont köré rendeződik. A mirákulum-novellák gyakran nem önállóan, hanem az áhítatot elősegítő keretbe foglalva, bibliai vagy más idézetekkel színesítve jelennek meg. A szövegek negyedik, legfejlettebb típusát az ún. mirákulum-elbeszélések alkotják. Ez a szövegcsoporthoz fokozottan részletezi az események előzményeit és körülményeit, bemutatja a cselekvés motivációját. L. Tüskés G., *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében*, Budapest, 1993, 51–52.

⁷ „Péternek, Hans Morkey petronelli földműves két éves fiának a jobb szeme olyan veszélyes állapotban volt, hogy öt kukac vagy féreg volt benne és egy súlyos daganat foglalta el az arcát.”

„Die betrubte Eltern suchen mit eyferiger Andacht Hülff bey dem weinenden Gnaden-Bild der seeligsten Mutter Gottes, und erhalten es auch;“⁸

Végül láthatjuk a probléma isteni segítséggel történő hirtelen megoldódását, ez az esemény van tulajdonképpen csodaként interpretálva a bejegyzésekben.⁹

„massen nach vollbrachter Andacht die Wurm aus dem Aug des Knabens mit der Nadel sich haben ohnebeschwert heraus lassen nehmen, und hiermit ist dem Ubel völlig abgeholfen worden. Anno 1698.“¹⁰

Ami a mirákulumok ábrázolásmódját illeti: a 17. századtól előtérbe kerül a fogadalmat tevő szubjektív nézőpontja, a szövegek erőteljesebben és realiztikusabban ábrázolják a fájdalmat:

Herr Joseph Reußner, zeigt an den 29. october Anno 1698. wie er sein 5. viertel-jähriges Kind Anna Lucia in der Nacht beym Armbt genommen, und aus Unvorsichtigkeit ausgesprenget, also daß das Kind 8. Stund das Armbt nicht rühren konte, und wegen grossen Schmerßen erbärmlich schrye.¹¹

Megfigyelhető emellett a szenvedés és a megoldás egymással történő éles szembeállítása, ami a csoda jelentőségének hangsúlyozását szolgálja, s kimutatható egyfajta funkcióváltozás is, ugyanis a csoda már nem

⁸ „Az elkeseredett szülők buzgó imával keresnek segítséget a legkegyesebb Szűzanya könnyező kegyképénél és meg is kapják azt.”

⁹ I. Schneider, Anmerkungen zum Weltbild barocker Mirakelerzählungen, in: L. Petzoldt – S. de Rachewiltz – I. Schneider – P. Streng (Hrsg.), *Das Bild der Welt in der Volkserzählung. Berichte und Referate des fünften bis siebten Symposions zur Volkserzählung, Brunenburg/Südtirol 1988-1990*, Frankfurt am Main, 1993, 177.

¹⁰ „az ima elvégzése után a férgetek a fiú szeméből tüvel mindenféle sérülés nélkül el lehetett távolítani és a baj teljesen elmúlt. 1698. évben.” Vö. Zennegg (1739) 39.

¹¹ „Joseph Reußner bejelenti 1698. október 29-én, hogy amikor a másfél éves Anna Lucia nevű gyermekét éjszaka a karjába vette, elővigyázatlanlanságból elejtette úgy, hogy a gyermek nyolc órán keresztül nem tudta megmozdítani a karját és irtalmatlanul üvöltött a fájdalomtól.” Vö. Zennegg (1739) 54.

mindennapos dolog, s így megjelenik a meggyőzésre való törekvés, ahol a szerző a csoda különlegességét, nagyságát húzza alá.¹² Az elbeszélések új, feszültséget okozó eleme a részletesség, az ábrázolások dramatizáltsága.

A magyarországi anyag műfaji sajátosságai lényegében megegyeznek a délnémet, osztrák, olasz, cseh és lengyel területeken keletkezett mirákulum-gyűjtemények fő jellemzőivel, ez egyben jelzi, hogy a nemzetközi kapcsolatok és példák fontos szerepet játszottak a műfaj hazai elterjedésében.¹³

A mirákulum-jegyzőkönyv létrejöttének szubjektív feltétele, hogy a segítségért folyamodó elmondja a csodát – csak akkor kerül jegyzőkönyvbe, ha elmondják a szöveg összeállítójának. A jegyzőkönyv létrejöttének külső motívuma, hogy az eseményeket hivatalos formában mások előtt is ismertté akarták tenni, az itt leírt esetek jó anyagot szolgáltattak a prédikációkhoz.¹⁴

A mirákulum-jegyzőkönyv didaktikus, építő céllal jön létre, ugyanakkor megerősíti a patrónus tiszteletét, fokozza a kultusz propagandáját. A csodáknak így érvelő jellegük van: a közbenjáró szentségét bizonyítják. A csoda mint érv megkívánja a neki megfelelő formát, a tekintély bizonyítékát. Ezért van szükség a személyi adatokra, a csoda fajtájának és idejének rögzítésére s ezzel valódiságának alátámasztására. Ha nem jegyzi fel a csodát, akkor szájról szájra terjedve legendaszerű alakot ölthet, de ha szaporodnak a szent „jelei” és ezek elterjednek, akkor megszületik a csoda kritikája, ez ellen pedig úgy lehet védekezni, ha a csodákat történeti adatokkal, igazoló formulákkal hitelesítik. Ez a magyarázata annak, hogy térben és időben távol álló, egymástól független kegyhelyek esetében is hasonló formák jöttek létre.¹⁵

¹² R. Habermas, Wunder, Wunderliches, Wunderbares, in: R. van Dülmen (Hrsg.), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt am Main, 1988.

¹³ Tüskés G. – Knapp É., Osztrák-magyar interetnikus kapcsolatok a barokk kori zarándoklatok tükrében, *Századok* 125, 1991, 517–566.

¹⁴ Tüskés G. – Knapp É., Egy dunántúli búcsújárárhely a XVIII. században. A homokomároi mirákulumos könyv tanulságai 1751-1786, *Ethnographia* XCIII, 1982, 276.

¹⁵ Tüskés G., *Népi vallásosság Magyarországon a 17-18. században: Források, formák, közvetítők*, Budapest, 2001, 158–159.

A csodák igazolását szolgálták a leírásokban újra és újra ismétlődő toposzok. Ezek már az antik felfogás szerint is nem az egyedit, hanem az általánost, nem az egyszerűt, hanem a mindig visszatérőt, az állandót jellemezték. A toposz egyfajta irodalmi vándortéma, vagy gyakran visszatérő motívum, mely újból és újból azonos vagy hasonló értelemben jelenik meg a legkülönbözőbb korokban, a legkülönbözőbb szerzők műveiben.¹⁶

A mirákulum-irodalom legismertebb toposza annak hangsúlyozása, hogy végtelen sok csoda történt. Ez a toposz rokon az ún. „brevitas-formulával”, írója ugyanis arról tudósít, hogy a szent több csodát tett, mint amennyit ő le tudna írni:

„Es ist aber kein Zweifel, sondern gleichsam gewiß, daß viel mehr andere allda erhalten, aber nicht angesagt, oder nicht schriftlich aufgemerckt worden. Dises kan man abnehmen aus der grossen Anzahl der Taflen, und anderer Dank-Opfer, welche bey diesem Wunder-Bild zu sehen und geschehen. Werden demnach bey dieser Gelegenheit diejenige ermahnet, welche dergleichen Gnaden allda entweder schon empfangen haben, von denselben aber in diesem Büchlein kein Meldung geschieht, oder inskünftig hoffentlich erlangen werden, daß sie dieses mündlich oder schriftlich andeuten, damit dadurch diese Gnaden mehrer bekannt werden.”¹⁷

Az esemény rendkívüliségét hangsúlyozza a csoda váratlan, hirtelen bekövetkezésének említése:

¹⁶ Toposzok fajtái a mirákulumok igazolására: Knapp É., Remete Szent Pál csodái, *Századok* 117, 1983, 524–545. Vö. Tüskés – Knapp (1982) 276–280; Tüskés – Knapp (2001) 158–161.

¹⁷ „Semmi kétség, hanem úgyszólván biztos, hogy ezt a kegyelmet még sokan mások megkapták ott, ők azonban semmit nem mondtak el, és írásban sem jegyezték le. Ezt észre lehet venni a táblák és más hála-adományok nagy számából, melyeket ennél a kegyelnél láthatunk. Azok számára áll itt ez emlékeztetőül, akik szintén részesültek ebben a kegyelemben, de erről ebben a könyvecskében nem történt említés. Reméljük, hogy később ezek a történetek is - szóban vagy írásban - nyilvánosságra kerülnek és mások előtt ismertté válnak.” Vö. Zennegg (1739) 115.

„Paul Rausch, als er den 6. Christ-Monaths Anno 1699. von jemand todtlich mit einem Messer gestochen worden, verlobte sich daher, und wird in wenig zeit geheylet.”¹⁸

„Der Maria Bockin, Huff-Schmidin zu Closterneuburg 6. jähriges Kind, ist auf ein spißiges Messer gefallen und gefährlich verleşet; aber nach daher gethanenen Gelübd wiederum gesund worden.”¹⁹

Szintén hitelesítő toposzként értelmezhető a fogadalom nem azonnali teljesülésének hangsúlyozása is:

„ihr Kind Franß Antoni, im dritten Jahr, vorgezeiget, dessen Finger der Zeiger rechter Hand so verfaulet ware, daß Herr Doctor Pfan den Finger abzuschneiden geurtheilet, damit nicht die ganße Hand, ja der Leib selbst von dem Krebs angegriffen wurde: Hierauf verlobten sie zwar das Kind zu diesem Gnaden-Bild, doch mit etwas schläffiger Verweilung in Vollziehung des Gelübds. Indessen verschlucket das Kind einen eisenen Schuhzweck oder Nagel, und ware dem Todt sehr nahe. Alsdann erinnerten sich die Eltern ihres Gelübds, erneuerten selbiges, und das Kind gabe endlich den Nagel von sich aus dem Hals, und ist samt seinen fast verzweifleten Finger zur völligen Gesundheit glücklich gelanget. Worauf das Gelübd mit grossen Eyfer vollzogen worden.”²⁰

¹⁸ „Paul Rausch, amikor 1699. december 6-án valaki egy késsel halálosan megsebesítette, ígéretet tett, és rövid időn belül meggyógyult.” Vö. Zennegg (1739) 81.

¹⁹ „A Closterneuburgból származó Maria Bockin hat éves gyermeke egy éles késbe esett és súlyosan megsérült, fogadalomtétel után azonban ismét egészséges lett.” Vö. Zennegg (1739) 87.

²⁰ „bemutatta három éves gyermekét, Franz Antoni-t, akinek jobb keze mutatójja annyira elrohadt, hogy Dr. Pfan úgy ítélte meg: le kell vágni az ujját, nehogy az egész kezét, sőt magát a testet is megtámadja a rák. Ezután ígéretet tettek ennél a kegyképnél, azonban igen lassan teljesítették a fogadalmat. Közben a gyermek lenyelt egy fa- vagy fém szöveget, és nagyon közel volt a halálhoz. A szülők akkor emlékezetükbe idézték fogadalmukat, megújították azt, és a gyermek végre kiadta torkából a szöveget, s a már szinte teljesen

A csodagyűjtemények összeállítói a történetekben gyakran kiemelik a szent segítségének fontosságát és a fogadalomtétel szükségét:

„Ein Töchterlein der Maria Schottin, hat sich mit einer Gabel gefährlich in das Aug gestochen, nach gethanen Gelübd ist es täglich besser worden, und ist bis Aug völlig geheylet. Anno 1698.”²¹

A fogadalom egy vallásos jellegű jogi viszony létrejöttét vonja maga után, melyben a Szent és az ember kölcsönös kötelezettséget vállal. Az ember kötelező jellegű fogadalmat tesz, a Szentre bízva magát és megígéri, hogy kérése teljesítése esetén köszönetét nyilvánosan kifejezi.²²

„Stephan Kirchberger, Marck-Schreiber zu Modling, ist durch daher verlobte Wallfahrt von scharffen Schmerßen, die er an de Füßen litte, erlediget worden. Anno 1699.”²³

A fogadalom említése gyakran összekapcsolódik egy fogadalmi adomány felajánlásával is²⁴:

„Johannes Gustavus Rechberg, ein Knab von 15. Jahr, hat etliche Jahr einen Schaden in einem Aug gehabt, mit gröster Gefahr, das

reménytelen ujj is szerencsés módon teljesen egészséges lett. Ezért a fogadalmat nagy buzgósággal teljesítették.” Vö. Zennegg (1739) 48–49.

²¹ „Maria Schottin lánykája, egy villával súlyosan a szemébe szúrt, a fogadalom megtételét követően napról napra jobban lett, amíg a szeme teljesen meggyógyult. 1698 évben.” Vö. Zennegg (1739) 39–40.

²² I. Baumer, *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handels*, Bern – Frankfurt am Main, 1980, 5–6.

²³ „Stephan Kirchberger, írnok Modling-ból, megszabadult a lábait gyöttrő erős fájdalomtól, miután ígéretet tett egy zárándoklatra. 1699. évben.” Vö. Zennegg (1739) 62.

²⁴ A fogadalom teljesítésének elmulasztása a betegség súlyosabbá válását vonta maga után. Ez a motívum az eredeti pócsi ikon történetében is megfigyelhető: az ikont kifizetni nem tudó Csigrí László, mivel így nem teljesítette fogadalmát, 12 hétig tartó betegségbe esett. Miután azonban ígéretet tett, hogy festet egy másik Mária-képet, meggyógyult. Lásd Janka Gy., A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben, in: Ivancsó I. (szerk.), *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára. 1996. november 4-6, Nyíregyháza, 1996*, 131–147.

Aug zu verlieren; als ihme aber sein Herr Vatter, Kayserl. Waldmeister, und sein Frau Mutter, zu unser lieben Frauen von Pötsch mit einem Opfer verlobet, ist er völlig geheylet worden. Haben zur Danksagung den 17. Martii 1700. ein silbernes Herß, und ein Tafel mit Silber geopfert.”²⁵

„Im Jahr 1736. ist ein ganß goldener Fingerhut zu dem Pötschischen Gnaden-Bild geopfert worden, zur Danksagung, weil derselb nach Aussag gegen 8. Tag in dem Leib gesteckt, und nach gethaner Verlobung fort kommen.”²⁶

Értékes tárgyak adományozása gyakran szerepel ezekben a történetekben. Leggyakoribb az ezüst tárgyak felajánlása volt, ezüsből készült testrészeket hagytak a kegyképnél, vagy pedig magát a szerencsétlenséget okozó tárgyat foglalták bele. A szövegek szerzői ezeknek a gesztusoknak a feljegyzésével a leírt történetekhez hasonló viselkedésre buzdítják a kegyhely látogatóit, kiemelve az ajándékozás fontosságát. Az *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn* külön fejezetet szentel a magas rangú személyek ajándékainak.²⁷ Ez egy didaktikai eszköz volt, mivel a szerzők úgy gondolták, hogy minél előkelőbb személyek adományairól számolnak be, annál inkább követendő lesz ez a fajta viselkedés mások számára is.²⁸

A csoda valódiságát igyekeznek igazolni a baj súlyosságának hangsúlyozásával:

²⁵ „Egy 15 éves fiúnak, Johannes Gustavus Rechbergnek néhány évig olyan sérülés volt az egyik szemében, hogy nagy esély volt az elvesztésére, amikor azonban az apja, a császári erdőőr és felesége egy offerrel ígéretet tett a mi pócsi asszonyunknál, a fiú teljesen meggyógyult. 1700. március 17-én hálából egy ezüst szívet és egy ezüst táblát ajándékoztak.” Vö. Zennegg (1739) 44–45.

²⁶ „1736-ban hálából egy színarany gyűszűt adományoztak a pócsi kegyképnek, mert az – mint elmondták – nyolc napig az altestben volt, ám az ígéret megtétele után távozott.” Vö. Zennegg (1739) 52.

²⁷ Vö. Zennegg (1739) 29–30.

²⁸ Szikszai M., *Szövegek, képek, kultúrák. Két tanulmány a szakrális művészet és a vallásos élet területéről*, Marosvásárhely, 2010, 137–138.

„Auch des Andre Pichlers, Muhlner-Meister zu Aspern 4. jähriger Sohn Johann Christoph, da er 3. Tag und Nacht an der Fraiss halb todt gelegen, hat auf die Verlobung daher sich wiederum erhollet. Anno 1699.“²⁹

„Im Monath Martio Anno 1698. hat sich zugetragen, daß sich des Johann Purisch 9. jähriges Söhnlein Mathias, in ein Gatter-Beth steigend, in einen spißigen Nagel, an welchen sonst die Gatter aufgehenkt werden, herab gefallen, daß ihme durch die Wunden die Gedarm gesehen worden. Der Schrocken-volle Vatter verlobte bey so unglücklichem Fall sein Kind alsobald zu unser lieben Frauen bey St. Stephan.“³⁰

A baj nagyságát emeli ki a betegség időtartamának megjelölése:

„Einem Knaben, ist von einem andern ein Kern von einem Bochschrnrl in das Ohr gethan worden, welches ihm anderthalb Jahr grausame Kopf-Schmerßen verursacht. Nachdem ihn aber sein Mutter zu diesem Gnaden-Bild verlobt, ist der Kern glücklich von ihm kommen. Hat zur Danksagung ein Tafel und den Kern geopfert den 25. November 1708.“³¹

²⁹ „Andre Pichler asperni molnár fia, a négy éves Johann Christoph, aki miután három napon és éjszakán át félholtan feküdt görcsös rángások közepette, az ígéretet követően meggyógyult.” Vö. Zennegg (1739) 68.

³⁰ „1698. március hónapjában történt, hogy Johann Purisch kilenc éves fiacskája, Mathias, egy rácsos ágyban felemelkedve, úgy beleesett egy hegyes szegbe, amelyre a rácsok voltak felerősítve, hogy a seben keresztül látni lehetett a beleit. A megrémült apa gyermekét ebben a szerencsétlen helyzetben a mi szeretett asszonyunknak ígérte a Stephansdomban.” Vö. Zennegg (1739) 82.

³¹ „Egy fiú egy másik fiúnak magot tett a fülébe, amely másfél évig szörnyű fejfájást okozott neki. Miután azonban az anyja a kegyképnek ígérte őt, a mag szerencsésen távozott belőle. Hálából egy táblát és a magot ajánlották fel 1708. november 25-én.” Vö. Zennegg (1739) 48.

„Auch Johann Gibelmillner, hat sein 5. jähriges Kind Catharina, welches 8. tag und Nacht die Fraiss gehabt, durch ein Gelübd hierher bey dem Leben erhalten. Anno 1700.”³²

Gyakran előforduló toposz az orvosi segítség és az orvosság hiábavaló alkalmazásának említése:

„...und seynd von denen Barbierern 3. consilia gehalten worden, und allzeit geschlossen, es seye kein anders Mittel ihme das Leben zu erhalten, als mit Abnehmung des Fusses.”³³

„Thomas Hauer, ein Tagwerker, hat 3. Tag und Nacht geblutet, daß jedermänniglich vermeynte, er wurde sich zu todt bluten, weilen ihme niemand das Blut stillen kunte...”³⁴

Mutter „Ein vornehme geistliche Person ist lange zeit ganz contract gewesen, und in den Gliedern fast unerträgliche Schmerßen gelitten; als die menschliche Mittel nicht haben geholfen, ist auf Verlobung eines Opfers daher alsobald ein merkliche Linderung verspühret worden, und die grosse Schmerßen haben nachgelassen. Anno 1700.”³⁵

„Der Susanna Wagnerin von Linß drey Viertel-Jahr lang krankes Kind, nach gethanen Gelübd zur gnadenreichen Gottes in dem

³² „Johann Gibelmillner is egy fogadalom által tartotta öt éves, Catharina nevű lányát életben, akinek nyolc napon és éjszakán át görcsös rángásai voltak. 1700. évben.” Vö. Zennegg (1739) 68.

³³ „és a sebészek három consiliumot tartottak, s mindenkor arra jutottak, hogy nincs más eszköz az életben tartására, csak a lábak levágása.” Vö. Zennegg (1739) 63.

³⁴ „Thomas Hauer napszámos három napon és éjszakán át annyira vérzett, hogy mindenki azt hitte: elvérzik, ugyanis senki sem tudta a vérzést csillapítani.” Vö. Zennegg (1739) 100.

³⁵ „Egy bizonyos egyházi személy végtagjai sokáig egészen összehúzott állapotban voltak, és a tagjaiban elviselhetetlen fájdalmat érzett. Miután emberi szer nem tudott rajta segíteni, egy offer felajánlását követően nemsokára észrevehető enyhülést érzett és a nagy fájdalom elmúlt. 1700. évben.” Vö. Zennegg (1739) 55.

Gnaden-Bild von Potsch, wiederum gesund worden, da doch sonst kein Arßney geholffen habe.”³⁶

A csodás gyógyulások leírásánál szinte mindig megemlítik, hogy a baj gyógyszerek nélkül múlt el:

„...nachdem die Mutter dahero sich verlobt, alsobald das verlebte Aug aufgehört zu bluten und wurde ohne einßige Arßney das Kind zu recht gabracht.”³⁷

„...daß ohne Beyhülff einiger Arzney, ausser daß die Mutter gebrennten Zucker und einige Kräuter darüber legte, die einen halben Finger tieffe Wunde innerhalb 8. tagen völlig geheylet wurde.”³⁸

Ugyancsak igen gyakori annak kiemelése, hogy a baj az alany sérülése nélkül oldódott meg, vagy a problémát okozó tárgy sérülés okozása nélkül távozott:

„Den 26. Januarii 1698. hatte des Herrn Johann Pudtners, Forstmeisters zu Purckerstorff, sieben-jähriges Söhn, Johann Christoph eine Spennadel geschlucket; nach dessen Vernehmung aber hat die Mutter das Kind mit einem Opfer zum Pötschischen Gnaden-Schaf verlobet, und hat dardurch erhalten, daß die Nadel den dritten Tag ohne einige Verleßung und Schmerßen des Kinds fortgegangen.”³⁹

³⁶ „A Linzből származó Susanna Wagnerin háromnegyed éve beteg gyermeke a kegyelmekben gazdag Szűzanya pócsi kegyképénél tett fogadalmat követően ismét egészséges lett, mivel különben semmilyen orvosság nem segített.” Vö. Zennegg (1739) 110.

³⁷ „miután az anya ezért ígéretet tett, a megsebzett szem nemsokára felhagyott a vérzéssel és a gyermek orvosság nélkül helyre jött.” Vö. Zennegg (1739) 40.

³⁸ „hogy orvosság segítsége nélkül – leszámítva, hogy az anya égetett cukrot és néhány gyógynövényt tett rá – a fél ujjnyi mély seb nyolc napon belül teljesen meggyógyult.” Vö. Zennegg (1739) 83.

³⁹ „1698. január 26-án a Purckerstorff-ból származó erdőőr, Johann Pudtner fia, a hét éves Johann Christoph lenyelt egy varrótűt, az eset meghallgatását követően, az anya a gyermeket egy offerrel a pócsi kegyelem-kincsnek ígérte, és ezáltal elérte, hogy a tű a

„Anno 1699. den 16. April, ist zu Guntendorff der Maria Horin ein Stecknadel ein ganße Viertel-Stund im Hals stecken blieben; aber nachdeme sie sich hierher verlobet, ist selbe alsobald ohne Verleßung heraus gezogen worden.”⁴⁰

A csoda váratlan bekövetkezését emelik ki azok a bejegyzések, melyek szerint már a halál előjelei mutatkoztak vagy pedig a temetés előkészületeit is megtették:

„Des Augustin Fliessers 5. jähriges Töchterl Maria Anna, ist allhier im tieffen Graben den 7. Maji im Jahr 1698. ohngefähr gefallen unter einen geladenen Salz-Wagen, der vorher gefahren: da es dann erstlich durch das Pferd erbärmlich zertreten worden, nachmalen das vordere Rad über den Fuß, halben Leib, und rechten Armb gegangen, wäre auch hintere Rad nachgefolget, wann nicht ein ein Weib das Kind vom Wagen herfur gerissen hätte: das Mägdlein wurde voller Blut, und lang ohne Lebens-Zeichen ins Haus gebracht, erhebt auch nicht ehender die Augen und Zungen, bis die Mutter mit andächtigem Gelübd bey der weinenden Mutter Gottes Hülff gesucht.”⁴¹

„Gleiche Gnad ist allda erhalten worden für der Frau Maria Anna Gerstenbrandin lang krank gelegenes Kind Franß Antoni Ernst, welches in der zu leßt wütenden 10. stündigen Fraiss schon die Todten-Kerß in der Hand hatte, doch gleichwohl nach gethanen

harmadik napon a gyermek egyetlen sérülése és fájdalma nélkül távozott.” Vö. Zennegg (1739) 48.

⁴⁰ „1699. április 16-án a guntendorffi Maria Horinnak teljes negyed órán át egy varrottú volt a torkában, de miután fogadalmat tett, a tüt sérülés nélkül ki lehetett húzni.” Vö. Zennegg (1739) 49.

⁴¹ „Augustin Fliesser öt éves lánya, Maria Anna 1698. május 7-én itt, a Grabenen egy megrakodott sószállító kocsi alá esett: először a ló taposta meg irgalmatlanul, utána az első kerék ment át a lábán, a fél testén és a jobb karján, a hátsó kerék következett volna, ha egy asszony nem rántotta volna ki a gyermeket: a kislányt a házba vitték, elborította a vér, és sokáig semmi életjelet nem mutatott, a szemét és a nyelvét sem mozgatta, amíg az anya fel nem kereste áhítatos fogadalommal a könnyező Szűzanyát” Vö. Zennegg (1739) 72.

Gelübd zu unserm gnaden-Bild wiederum zu recht gekommen.“⁴²

A környezet csodálkozása a történetek fölött ugyancsak bizonyító erejű:

„...und siehe Wunder! Als bald lasset Maria ihre Macht merken, noch in selbiger Stund regte und legte das Kind das von Schmerzen befreyte Armb, wie zuvor, daß es keines Baaders bedürftig ware.“⁴³

„Jacob Seiß, von Leißerstorff, ein Schiffmann, ist samt 24. andren Personen von Stockerau den 28. Januarii 1700. nacher Wienn gefahren; nicht weit aber von Closterneuburg ist das Schiff untergangen, und die meiste in das Wasser gefallen; als sie sich aber zu unser lieben Frauen von Potsch verlobet, seynd sie alle wunderbarerlicher Weis in dem leben erhalten worden.“⁴⁴

Nagy jelentőséggel bírt, ha az esetet tanúkkal is tudták igazolni. Minél magasabb rangúak voltak ezek a személyek, annál inkább szavahihetőnek tartották őket.⁴⁵

„...wie darüber schriftliche Zeugnuß gefertiget Herr Johann Leonhard Klug, Herr Johann Ferdinand Sing, Herr Augustin

⁴² „Ugyanilyen kegyelemben részesült Anna Maria Gerstenbrandin hosszú ideje betegen fekvő gyermeke, Franß Antoni Ernst, akinek legutóbb már a halotti gyertya is a kezében volt, amikor epilepsziás rohama tíz órán át dühöngött, azonban a mi kegyképünkhez tett fogadalom után újra egészséges lett.” Vö. Zennegg (1739) 67.

⁴³ „...És láss csodát! Mária látni engedte hatalmát: még abban az órában úgy mozgatta és rakta a gyermek fájdalomtól megszabadult karját, mint korábban, és ehhez nem igényelt sebészt.” Vö. Zennegg (1739) 104.

⁴⁴ „Jacob Seiß, hajós Leißerstorff-ból 24 másik személlyel 1700. január 28-án Stockerauból Bécsbe tartott, de Closterneuburgtól nem messze a hajó elsüllyedt, és a legtöbben a vízbe estek, amikor azonban a pócsi Szűzanyához könyörögtek, csodálatos módon mind életben maradtak.” Vö. Zennegg (1739) 96.

⁴⁵ Az események igazolását szolgálja a feljegyzésekben az adatok pontos megadása is.

Leichamschneider, erster des Hofs die zwey leßte Burgerl. Chyrurgi.”⁴⁶

Ilyenkor történik utalás az írásban való rögzítésre is:

„...Von Wahrheit der Sachen, zeigen schriftlich, Herr Wilhelm Wierß, und Herr Christian Bulke, Kayserl. Hof-Chyrurgi. Anno 1697.”⁴⁷

A mirákulum jegyzőkönyvek feldolgozása során azonban nem szabad megfeledezni a forráskritikai szempontokról sem. A jegyzőkönyvek elemzésekor szem előtt kell tartani, hogy szövegeik kétszerezen is áttételesek: egyrészt szóbeli hagyományt rögzítenek írásban, másrészt olyan személyek írták őket, akik többé-kevésbé az uralkodó kultúrához kötődtek.⁴⁸ Még a nyomtatott könyvek előzményeinek tekinthető kéziratok feljegyzések kutatásakor is figyelni kell arra, hogy ezek sem elsődleges, autentikus forrásokként, hanem feldolgozásokként kezelendők.

A kutatás során célszerű figyelni a forrásanyag természetes hiányosságaira is: a mirákulum-szövegek elsősorban arról a zárandokrétegről tartalmazznak adatokat, amellyel valamilyen csodás esemény történt, és ezekből az esetekből is csak azok vannak megemlítve, amelyeket a kegyhely gondozóinak tudomására hoztak. Ők feljegyezték azokat, de a nyomtatott mirákulumos könyvek már több munkafolyamat eredményeként jöttek létre, nem mindig közlik a teljes feljegyzett anyagot, hanem válogatást adnak belőle.⁴⁹ A zárandokhelyeken bekövetkezett imameghallgatások esetében nem csak testi, hanem számtalan lelki gyógyulás történt, amelyek azonban nem kerülnek be a mirákulum-gyűjteményekbe:

⁴⁶ „ahogy erről írásbeli tanúvallomást készített Johann Leonhard Klug, Johann Ferdinand Sing, Augustin Leichamschneider, az első udvari, a két utóbbi polgári sebészek.” Vö. Zennegg (1739) 62.

⁴⁷ „a dolgok valódiságáról írásban nyilatkozik Wilhelm Wierß és Christian Bulke, császári udvari sebészek. 1697. évben.” Vö. Zennegg (1739) 102–103.

⁴⁸ Vö. Tüskés (1993) 59.

⁴⁹ Vö. Tüskés (1993) 62–63.

„Ein Haupt-Anmerkung bey dieser Erzehlung soll diese seyn, daß nemlich schier alle diese erzehlte Gutthaten allein das zeitliche betreffen, welche aber eben darum nicht zu vergleichen seynd denen geistlichen Gnaden, von welchen obwohl nichts besonders gemeldet wird, ist doch kein Zweifel, daß sehr viel solche Gutthaten allda zum Heyl der Seelen seynd ertheilet worden; dann erstlich eben die jenige, welche zeitliche Gutthaten allda begehren, gemeiniglich für ein Mittel dieses zu erlangen auch die Beicht und Communion verrichten. Wie viel andere seynd, welche in Verehrung dieser Bildnuß zur Beicht gehen, die sonst nicht wären zur Beicht gegangen?“⁵⁰

Végül figyelni kell arra is, hogy a csodás események gyűjteményeinek összeállításakor a szerkesztők szelektáltak a történetek között. A mirákulumos könyvek létrejöttének okai egyházi célokat tükröznek: a kegyelmi megnyilvánulások ismertté válása megerősíti a patrónus tiszteletét, fokozza a kultusz propagandáját, ugyanakkor a csodák érvelő jelleggel bírnak, így bizonyítják a szent közbenjárását.

Gustav Mensching szerint a mirákulum-történetek vallomások, melyek elősegítik a vallási tapasztalat hagyományozódását, továbbadják azoknak a generációknak, akik nem élhették át őket.⁵¹ A feljegyzéseknek tehát kettős funkciójuk van: egyrészt dokumentálják a néphit elemeit, másrészt hírül adják a szentek közbenjárásának tulajdonított imameghallgatásokat megújítva ezzel magát a népi vallásosságot.⁵²

⁵⁰ „Egy fontos dolgot kell még megjegyeznünk itt, azt, hogy a fentiekben elmesélt jó cselekedeteket össze sem lehet hasonlítani a lelki kegyelmekkel, noha semmi különöset nem közöltek róluk, semmi kétség, hogy nagyon sok nagy jótétemény vezetett itt a lélek meggyógyulásához. Ezekben az esetekben a segítséget kérők általában egy dolgot tettek: elvégezték a gyónást és az áldozást is. Hányan vannak azok, kik ennek a képnek a tiszteletére gyónni mentek, akik különben nem járultak volna a gyónáshoz?“ Vö. Zennegg (1739) 116–117.

⁵¹ G. Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden, 1957, 85.

⁵² P. Nissen, *Niederländische Mirakelbücher aus dem Spätmittelalter*, insbesondere das Amheimer Mirakelbuch des heiligen Eusebius, als Quelle für den Volksglauben, in: P. Dinzelbacher – D. R. Bauer (Hrsg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn/Wien, 1990, 276.

**A „KRISZTUS-ESEMÉNYNEK”
MINT EMBERI SZEMMEL
A LEGNAGYOBB CSODÁNAK MEGJELENÍTÉSE
A GÖRÖG KATOLIKUS EGYHÁZ LITURGIKUS
SZÖVEGEIBEN**

IVANCSÓ ISTVÁN

1. Bevezetés

A bizánci egyház – s annak kebelén belül a magyar görög katolikus egyház – mérhetetlenül gazdag liturgikus anyaggal rendelkezik.¹ Az eredeti görög nyelven készített liturgikus szövegek (s itt elsősorban a minden napra előírt énekekre, illetve himnuszokra kell gondolni) vaskos kötetekben több mint hatezer oldalt tesznek ki.² A liturgikus szabályozás ezek eléneklését minden esztendőre előírja. Sőt, vannak olyan szövegeink is, amelyek nyolchetente visszatérő ciklusban fordulnak elő a szertartásainkban. Ezeket tartalmazza az *Oktoékhosz*, a „Nyolchangú ének-tár” könyve,³ amely az eredeti görög változatban 750 lapot tesz ki. Ebből készült egy kivonatos magyar fordítás az 1954 óta folyamatosan

¹ Legújabban lásd E. V. Velkovska, Bizánci liturgikus könyvek (ford. Papp Szabolcs), in *Praeconia* 11/1, 2016, 29–37.

² Eme terjedelmes anyag magyarra való fordítását Rohály Ferenc végezte el egy bő évtizedes munkával (1947 és 1957 között). Ezek a kötetek hittudományi főiskolánk könyvtárában nyugszanak gépirásos formában. Jelentős részüket újrafordította Orosz (László) Atanáz (1998 és 2010 között), melyek már nyomtatásban is megjelentek, így mindenki számára hozzáférhetővé váltak. – Lásd tanulmányunkat: Rohály Ferenc liturgikus fordításai, in: Ivancsó I. (szerk.), *Rohály Ferenc (1904–1982). A Rohály Ferenc tiszteletére 2016. december 2-án rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Παιδαγωγόγος της λειτουργίας I.), Nyíregyháza, 2017, 31–80.

³ Παρακλητική ήτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη: περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῇ ἀκολουθίαν μετὰ τῶν ἐν τῇ τέλει συνήθων προσθηκῶν, ἐν Ῥώμῃ, 1885.

használatban lévő görög katolikus énekeskönyv számára,⁴ amely bár a hétköznapi liturgikus szövegeit nem tartalmazza, de a vasárnapot előkészítő szombati alkonyati istentisztelet (vecsernye), a vasárnapi reggeli istentisztelet (utrenye) és a vasárnapi vecsernye szövegeit magába foglalja.

Eme szövegek központi témája Jézus Krisztus húsvéti misztériuma:⁵ az ő megtestesülése, földi élete, szenvedése, halála, feltámadása és megdicsőülése. Ihletett himnuszköltőink⁶ két szempontból közelítenek ezekhez az eseményekhez: egyrészt fenomenológiailag, vagyis leírják – amennyire lehetséges – a külső körülményeket, másrészt teológiailag, így az „események” tartalmi mondanivalóját is elmondják. A feltámadás sokrétű megéneklése mellett a „Krisztus-esemény” egyéb, említett témái is szerepelnek az átmádkozásra szánt költeményekben, s meglepő, hogy milyen sokszor alkalmazzák a csoda szót, illetve annak valamilyen változatát. A középpontban természetesen Jézus Krisztus feltámadása áll (13 idézettel). Ám a „Krisztus-esemény” magába öleli megtestesülésének (3 idézet), születésének (2 idézet), szenvedésének (2 idézet), kereszthalálának (1 idézet) eseményeit is. Sőt, a mindezt „előkészítő” események csoda mivoltát, illetve az azokat körülvevő csodálkozást is megtaláljuk a szövegeinkben. Távolról indulva ilyen Anna foganása, amikor Mária élete indult (1 idézet), majd Szűz Mária szüzi szülése (4 idézet), végül a csodálatos angyal is (1 idézet), valamint az emberi csodálkozás is (1 idézet) megjelenik a szövegekben.

A következőkben ezeket a liturgikus idézeteket tárgyaljuk, a megadott teológiai szisztémába összefoglalva. Mondanivalónkat az üdvörténi sorrend figyelembe vételével kívánjuk előtárni.

⁴ Az általunk használt változat: *Dicsérjétek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapok szolgálatok és énekei*, Nyíregyháza, 1995, 121–231. (A továbbiakban: *Énekeskönyv*.)

⁵ Ennek részletes kifejtését lásd az általunk írt fejezetben: A keleti liturgiáról, in: Pákozdi I., *A Bárány menyegzője. A katolikus liturgia és a szimbólumok*, Tihany, 2010, 104–116.

⁶ A hagyomány szerint az *Oktoékhosz* összeállítója Damaszkuszi Szent János (645–749) volt.

2. A csodálatos Anna

A megváltás művét Jézus Krisztus, az emberré lett Isten vitte végbe. De ahhoz, hogy ő az emberi világunkba beletestessüljön, szükséges volt az előkészület. Emberi testet földi édesanya, Szűz Mária adott neki, amint naponta imádkozzuk a Szent Liturgia Hiszekegyében, a nikaia–konstantinápolyi hitvallásban (325–381): „megtestesült a Szentlélektől és Szűz Máriától, és emberré lett”.⁷ Ámde az Istenszülő sem kívülről „pottyant bele” a világunkba, hanem ő földi szülőktől, természetes emberi kapcsolatból származott.

Az egyik liturgikus énekünk megemlékezik Mária földi életének elindulásáról, amely – mint minden ember esetében – a fogamzással kezdődött: „A *csodálatos* Anna testében életre hívja az isteni dicsőség tisztaságos képmását”.⁸ A görög katolikus egyházban „Szűz Mária szeplőtelen fogantatása” névvel (december 8-án), illetve „Szent Anna csodálatos foganása” névvel (december 9-én) ennek az eseménynek nagy ünnepet szentelnek.⁹

Nyilvánvalóan visszatekintő reflexióval kapta Anna a „csodálatos” jelzőt, mert ő nem különbözött a korabeli embertársaitól. Valójában a foganása lehetett csodálatos – amikor gyermekének, Máriának az élete elindult a szíve alatt –, mert az isteni ígéret alapján történt, s akkor ment végbe, amikor férjével együtt már nagyon idősök voltak.

⁷ A görögszertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve, Nyíregyháza, 1920, 130. – A teljes napi szertartási rend még a mindennapi esti szolozsmában is előírja a Hiszekegy elimádkozását. Lásd Kozma J. (szerk.), *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc, 1934, 387.

⁸ Istenszüli ének a Szent Liturgián, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 215. – Az ének további része egyértelműen a Szeplőtelen Fogantatásról szól: „Az angyali karokkal együtt csodálván őt [Máriát], kiáltuk: Üdvözlégy, kit az a legjelesebb megváltásra nyilvánított méltónak, s nem megtisztított az eredeti bűntől, hanem előre megóvott tőle, egyedül az egész emberi nemből”. Vö. 9. jegyzet.

⁹ A két dátum közötti eltérés egyedüli oka, hogy melyik személyre helyeződik a hangsúly. „Szűz Mária szeplőtelen *fogantatása*” esetén Mária áll az ünnepség középpontjában, míg „Szent Anna csodálatos *foganása*” esetében Anna. Részletes kifejtését lásd könyveinkben: *Szűz Mária Szeplőtelen Fogantatása*, (Ikon és liturgia II/4.), Nyíregyháza, 2014, 6–28.; illetve *Szent Anna csodálatos foganása*, (Ikon és liturgia II/5.), Nyíregyháza, 2014, 6–22.

3. Jézus Krisztus megtestesülésének csodája

A katolikus egyház alapvető hittételei közé tartozik, hogy a második isteni személy emberi testet öltött magára. Már a legelső *szimbolonok* (hitvallások) tartalmazzák, a 451-es khalkédóni egyetemes zsinat pedig részletekbe menően kidolgozta ezt a tanítást. Természetesen mindez a kinyilatkoztatásra alapozódik, a Szentírás szavaira.¹⁰ Liturgikus énekünk pedig így fogalmazza meg: „A mennyei király emberszeretetből a földre leszállott... oly *csodálatos* isteni tulajdonságokkal, miképp egy a Fiú, két természettel, de nem két személlyel”.¹¹ Valóban csodálatos, emberi értelemmel fel nem fogható, hogy Jézus Krisztus egy személyben egyesít két természetet, az istenit és az emberit. Anélkül, hogy a skizofréria vádjával lehetne őt illetni.

Nyilvánvaló, hogy Jézus Krisztus megtestesülése az *Örömhírvétellel* kezdődött, amikor Gábrriel arkangyal meghozta Máriának a nagy esemény hírét.¹² Egyik énekünk így emlékezik meg erről: „Itt Gábor arkangyal a *csoda* végrehajtója”,¹³ miután felidézte az ószövetségi zsidó nép számára egzisztenciálisan fontos eseményt, vagyis azt, hogy az egyiptomi kivonuláskor száraz lábbal kelhettek át a Vörös-tengeren, s így menekültek meg az üldöző fáraótól és hadseregétől. Természetesen nem úgy kell értenünk ezt a szöveget, hogy az angyalnak bármiféle

¹⁰ *Fil* 2,6–11: „Az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez. Külsőjét tekintve olyan lett, mint egy ember. Megalázta magát... Ezért Isten felmagasztalta, és olyan nevet adott neki, amely fölülte van minden névnek, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr.” – Ehhez, valamint a többi biblikus témához kiváló segítséget nyújt Keresztes Sz., *A Biblia lelképásztori konkordanciája – A Biblia lelképásztori szempontból fontos szavainak és fogalmainak elemző és összehasonlító szótára*, Budapest, 2013.

¹¹ Nagy dogmatikon, 8. hang in: *Énekeskönyv*, 219.

¹² *Lk* 1,31: „Gyermekeket fogansz, fiút szülsz, és Jézusnak fogod elnevezni”. S ez annak ellenére történik így, hogy Máriának nincs, nem volt férfival kapcsolata. A mindenható Isten erejéből fogadhatta méhébe egyszülött Fiát: „A Szentlélek száll rád, s a Magasságbeli ereje borít be ármékával” (*Lk* 1,34).

¹³ Nagy dogmatikon, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 177.

szerepe lett volna Jézus megfogamzásában; ő „csak” hozta a megtestesülés jó hírét. A csoda maga az, hogy az Isten emberré lett! És hogy ez Szűz Márián keresztül történt.¹⁴

Ezek fényében érthetővé válik a következő liturgikus szöveg: „Az ég elámult afölött és a föld határai *csodálkoznak*, hogy az Isten testileg jelent meg az embereknek”.¹⁵ Az „ég” a mennyei seregeket helyettesíti, a föld „határai” pedig a teljes földet, annak minden népét akarja kifejezni. Valóban, az egész teremtett világ csodálkozhat a megtestesülés misztériumán!

4. Jézus Krisztus születése

A bizánci egyház liturgikus himnuszai sokkal kevesebbet foglalkoznak a nagy üdvtörténeti események külsőségeinek megéneklésével, mint a nyugati egyház énekei, s még kevesebbet, mint a népének. Így van ez *Karácsonykor* is. Himnuszaink a teológiai tartalmat kívánják előtárni. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy szerzőik elragadtattottan, ihletetten ne említenék fel az esemény csodás és csodálatra méltó voltát. (Eredeti célkitűzésünkhöz ragaszkodva a „Nyolchangú énektár” szövegeihez kell tartanunk magunkat, annak is a kivonatos változatához, pedig a karácsonyi liturgikus énekek tekintélyesen kibővítenék az idézeteink számát.¹⁶)

„Óh, *csodák csodája!* Ki látott férfi nélkül szült és szűz anya által dajkált magzatot?”¹⁷ – hangzik az egyik énekben az elragadtatás, kétszeresen is említve a csodát. Egyrészt ez visszautat az előbbi témára, Jézus

¹⁴ Ehhez lásd írásunkat: La Madre di Dio nei dogmatika della Chiesa bizantina, *Eastern Theological Journal* 2/1, 2016, 73–101. Vö. még *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles par une équipe de chrétiens orthodoxes*, Paris 1979, 43–45. Magyarul: *Krisztus közöttünk. A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdvtörténetet*, Budapest, 1984, 41–42.

¹⁵ Kánon, IX. óda, 8. hang, in: *Énekeskönyv*, 225.

¹⁶ Ehhez lásd Orosz A. (kiad.), *Ménea II. November és december hónapokra. Rohály Ferenc kézíratos fordításának átdolgozott kiadása*, Nyíregyháza, 1998. Ebben a kötetben az előünnepi, az ünnepi és az utóünnepi karácsonyi liturgikus szövegek megtalálhatók teljes terjedelmükben.

¹⁷ Kis dogmatikon, 2. hang, in: *Énekeskönyv*, 138.

megtestesülésére, amely férfiúi közreműködés nélkül történt. Másrészt pedig előre is mutat az ő édesanyja szüzi ártatlanságának irányába. Valóban csodálatos Jézus születésének eseménye, amiről a szöveg további része is tanúságot tesz: „Bizonynal Isten akaratának nyilvánulása ez újdonszülető”.¹⁸ Ezt húzza alá egy másik liturgikus himnusz: „Új és Istenhez méltó csoda: mert a Szűz méhét sérülés nélkül hagyta az Úr”.¹⁹ De összefoglalja azt is, hogy ilyen új és valóban Istenhez méltó esemény volt már a „mag nélküli” fogantatás, a megtestesülés, a megszületés is.

5. Mária szüzi ártatlansága

A bizánci egyház az Istenszülő-ikonokon három csillagot fest Máriára: egyet a homlokára, egyet-egyet a vállaira. Így vizuálisan kívánja megerősíteni a mély teológiai tanítást az ő örök szüzességéről. És erről énekelnek a liturgikus himnuszok is. Az egyház ősi elve jut itt érvényre: „Lex orandi est lex credendi”²⁰ – vagyis az, ami közérthető módon annyit jelent, hogy az imádság szabálya a hit szabálya, szoros értelemben pedig, hogy a liturgia a hit forrásai közé tartozik. A kettő pedig kölcsönösen hat egymásra.²¹ Még közvetlenebbül megfogalmazva: az egyház hitéből fakadnak a liturgikus szövegei, ezek pedig alakítják az egyház hitét.

Mária szüzi ártatlanságának megéneklésekor a himnuszköltő egészen a prófétai időkbe tud visszamenni.²² „Leronthatatlan s mindenek felett

¹⁸ Uo.

¹⁹ Kánon, IX. óda, 3. hang, in: *Énekeskönyv*, 154.

²⁰ Az alapelv szövege: *Indiculus de gratia Dei*, 8., in: H. Denzinger – P. Hünermann, *Hivallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Budapest, 2004, 112. = DH 246. – Teológiai magyarázatához lásd: K. Federer, *Liturgie und Glaube, Legem credendi lex statuat supplicandi. Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg, 1950; C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma, 1965, 477–496; A. Donghi, Nella lode la Chiesa celebra la propria fede. Considerazioni sull’assioma „lex orandi, lex credendi”, in: *Mysterion* (Miscellanea di S. Marsili), Roma, 1981, 161–192.

²¹ Vö. Dolhai L., Lex orandi lex credendi, *Teológia* 3-4/1999, 97–107.

²² Az Istenszülő-ünnepeken használatos ezekiel-i szöveg (Ez 43,27–44,4) pedig a templom olyan kapujának nevezi – prófétai látomással – Máriát, amely kapun csak és kizárólag az Úr haladhatott át. Ez jelzi Mária szüzességét.

szent templomnak” nevezi az Istenszülot. A templom ősi időktől fogva az Isten és az ember találkozásának helye. Ez minden vallásban így van. De Mária szüzi teste nem kőből épített, hanem élő, eleven templom volt: a legszentebb templom, ahol az Isten és az ember találkozhatott. Ezért az énekünk nem csak szentnek, hanem csodálatosnak is mondja: „Mint a próféta kiáltja: Szent a te hajlékod, és *csodálatos* az igazságban”.²³ Szent, mert az isteni Gondviselés csodásan megőrizte a tisztaságát „szülés előtt, szülés közben és szülés után”.²⁴ Olyan misztérium ez, amelynek fiziológiáját nem értelemmel kell vizsgálni, hanem lélekkel hinni.

Mária szüzi ártatlanságát nem csak az emberek, hanem az angyalok is megcsodálják. Az egyik énekünk így szól erről: „Az angyali karokkal együtt *csodálván* őt, kiáltuk: Üdvözlégy”.²⁵ S hogy miért történik ez a csodálkozás? Részletesen kifejtik a himnusz következő sorai: téged, Mária, „az Úr a legjelesebb megváltásra nyilvánított méltónak, s nem megtisztított az eredeti bűntől, hanem előre megóvott tőle, egyedül az egész emberi nemből”.²⁶ S íme, ezzel újra ott vagyunk a Szeplőtelen Fogantatás témájánál, ami egyedül Máriának volt privilégiuma az egész emberiségből.

Egy másik liturgikus ének a legteljesebb természetességgel fogalmazza ezt meg: „Szülésed *csodáját* a nyelv elbeszélni nem képes”.²⁷ Ugyanis „dicsőségteljes” volt a fogantatás is, „felfoghatatlan” maradt a szülés is. S az ének egyszerű pedagógiával megadja a magyarázatot is

²³ Előverses sztihira, istenszüloi ének, 2. hang, in: *Énekeskönyv*, 147.

²⁴ Damaszkuszi Szent János szerint ez azt is jelenti, hogy szüz volt szellemében, lelkében és testében. Vö. S. Giovanni Damasceno, *Discurso di Giovanni povero monaco e prete di Damasco per la nascita della Santissima Regina nostra la Madre di Dio e sempre Vergine Maria* 5, in: A. Caceffo – A. Candelaresi (a cura di), *Omelie sulla Beata Vergine*, Alba, 1973, 95. – Egyébként pedig számtalan liturgikus szöveg is megerősíti ezt a fentebb idézett „lex orandi, lex credendi” jegyében (lásd 20. jegyzet). Ezek közül is talán a legkifejezőbb: „Ő, legáldottabb Istenszülo... ki a bűnben születteknek üdvöszszője vagy... megszülvén nekünk a világ Megváltóját, és aki szülés előtt szüz, a szülésben szüz és a szülés után is szüz voltál” – lásd Föltámadási elbocsátó istenszüloi ének, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 895.

²⁵ Istenszüloi ének a Szent Liturgián, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 215. Ez az ének a december 8-i ünnep (Szeplőtelen Fogantatás) kontákja is, in: *Énekeskönyv*, 582.

²⁶ *Uo.*

²⁷ Nagy dogmatikon, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 207.

ezekhez: „mivel Isten, ahol akarja, meggyőzi a természet rendjét”.²⁸ Igen, Istennek, aki a világ törvényeit alkotta, van hatalma azok felfüggesztésére is. Ennek fényében már teljes biztonsággal énekelhetjük a következő liturgikus himnuszunkat, illetve annak részletét: „Hogyne csodálkoznánk isteni eredetű szülésed fölött, tisztaságos Szűz?”²⁹ Az ének teljes szövege a dogmatikai tanítást is megadja a tényhez.³⁰

6. Krisztus szenvedése

Az előkészítő események után – Máriának a világunkba való érkezése, Jézus megtestesülése és születése, úgy, hogy Mária ártatlan maradt – eljutunk Jézus Krisztus húsvéti misztériumának középpontjához, ami az ő szenvedését, halálát és feltámadását foglalja magába. Természetesen, a teljes isteni oikonomiába már az előkészítő üdvtörténeti tények is beletartoznak. A szorosan vett húsvéti misztérium alatt mégis három eseményt értünk: Jézus Krisztus szenvedését, halálát és feltámadását.

Elsőként tehát a szenvedésről szóló liturgikus részleteket kell áttekintenünk. Az egyik ének ezt tartalmazza: „Ő, bámulandó és rettenetes csoda! Dicsőség a te kínszenvedésednek, Emberszerető.”³¹ Mi az a nagy csoda, ami miatt a kínszenvedést is dicsőíteni lehet? A himnusz teljes szövege elárulja. Ez arra buzdít, hogy tekintsünk az Isten gondviselésére és irgalmára, amivel ő „meghajlítva az egeket” a földre szállott, hogy bennünket fölemeljen megátalkodottságunkból, vagyis bűneinkből. Már Izajás szenvedő Szolgája³² – Ebed Jahve, Jézus Krisztus előképe – is azért jött a világunkba, hogy „helyettesítő áldozat” legyen értünk.³³

²⁸ *Uo.*

²⁹ Nagy dogmatikon, 3. hang, in: *Énekeskönyv*, 149.

³⁰ Ezt részleteztük tanulmányunkban: *La Madre di Dio...* (14. jegyzet), 85–86. Vagyis azt, hogy ez a liturgikus szöveg szó szerint idézi a 451-es khalkédóni egyetemes zsinat dogmáját. Vö. *DH* 129 (20. jegyzet), 302.

³¹ Uram, tehozzád utáni sztihira, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 216–217.

³² Az Ebed Jahve-ről szóló énekek legmélyebb és leérettebb messiási szövegekként (*Iz* 42,1–7; 49,1–9a; 50,4–9; 52,13–53,12) Krisztusra vonatkoznak.

³³ Talán a legkifejezőbb izajási szöveg erre vonatkozóan: „Igen, a mi bűneinkért szúrták át, a mi gonoszságainkért törték össze; a mi békességünkért érte utol a büntetés, az ő sebei szereztek nekünk gyógyulást. Mi mindnyájan, mint a juhok, tévelyegtünk, ki-ki a maga útjára tért, és az Úr mégis az ő vállára rakta mindnyájunk gonoszságát. Megkínózták, s ő

Milyen nagy csoda az ő önkéntes, az emberiségért tudatosan vállalt szenvedése! És ezért valóban csak dicsőíteni lehet őt, az imádság eme legmagasabb fokával.

Jézus kinszenvedéséhez tartozik a keresztre feszítése. Sőt, ez jelenti szenvedéseinek csúcsát. Ezt is csodálatosnak nevezi egyik liturgikus énekünk, már hozzáfűzve a következő eseményt, az alvilágba való leszállást is: „*Csodálatos a te keresztre feszítettésed és a pokolra való leszállásod, Emberszerető*”.³⁴ Természetes, hogy ebben az esetben sem marad el a magyarázat. De az is igaz, hogy nagyobb hangsúly kerül az utóbbi esemény értelmezésére, vagyis Krisztusnak az alvilágba való leszállására.³⁵ Ám az előbbi nélkül nem lett volna az utóbbi. Szenvedései és halála után azért szállt le Krisztus az alvilágba, hogy kiszabadítsa onnan azokat, akik előtte haltak meg, és nem a kárhozatot érdemelték. Ők a „sheol”-ban (a „pokol tornácán”) várakoztak a megváltásra. S Jézus a megváltás eseményeinek végbevitelére nyitotta meg a mennyek országának ajtaját, hogy mindazok, akik megérdemlik, bemehessenek oda. Tény, mert dogma,³⁶ hogy addig is volt üdvösség, csak addig senki nem részesülhetett benne. Közérthetően fogalmazva: addig is volt mennyország, de addig üres volt!

alázattal elviselte, nem nyitotta ki a száját. Mint a juh, amelyet leölni visznek, vagy amint a bárány elnémul nyírója előtt, ő sem nyitotta ki a száját. Erőszakos ítélettel végeztek vele. Ugyan ki törődik egyáltalán ügyével? Igen, kitepték az élők földjéből, és bűneink miatt halállal sújtották. A gonoszok közt adtak neki sírboltot, és a gazdagok mellé temették el, bár nem vitt végbe gonosztságot, sem álnokság nem volt a szájában. Úgy tetszett az Úrnak, hogy összetöri a szenvedéssel. Ha odaadja életét engesztelő áldozatul” (Iz 53,5–10).

³⁴ Előverses sztihiara, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 178.

³⁵ Ez az ikonográfiában egészen plasztikusan jelenik meg. A húsvéti ikon egyik – gyakoribb – típusa éppen ezt a címet viseli és ezt az eseményt mutatja be: „Krisztusnak az alvilágba (vagy a pokolba) való leszállása”. (A másik típus a „Kenetelés az asszonyok” – amint az angyal mutatja nekik az üres sírt: „Nincs itt, feltámadt”. Részletesen lásd könyvünkben: *Húsvét* (Ikon és liturgia 10.), Nyíregyháza, 1998.

³⁶ Vö. *DH* 780 (20. jegyzet), 365.; *DH* 1000, 310.

7. Krisztus halála

A szoros értelemben vett húsvéti misztérium hármában – Jézus Krisztus szenvedése, halála, feltámadása – a középső helyet foglalja el a halál. Ez áldozati halál volt, amit önként vállalt Jézus az emberek üdvösségeért. A bizánci egyház naponta imádkozza a liturgia folyamán a Hítvallásban ennek tömör összefoglalását: „értünk, emberekért és a mi üdvösségünkért” mentek végbe ezek az üdvtörténeti események.³⁷ A liturgikus himnusz pedig műfajának megfelelően – ám a teológiát semmiképpen nem nélkülözve – ihletett szavakkal fogalmazza meg: „Ó, hallatlan csoda! Miképp ízlelte meg a halált a mindenség Élete?”³⁸ Ez a halál áldozati halál volt. Valóságos emberi halál, s méghozzá: szörnyű körülmények közepette. De így engesztelő áldozattá lett. A himnusz részletes magyarázattal szolgál hozzá. Elmondja, hogy bár a „mindenség Királya” volt Jézus, az ő emberszeretetéből kifolyólag „önként” vállalta a szenvedést és halált. Íme, ezért lehet „hallatlan csodának” nevezni ezt az üdvtörténeti tény!

Az általunk vizsgált kivonatos *Oktoékhosz*ban csak ez az egy olyan ének található, amely alkalmazza a „csoda” kifejezést Jézus Krisztus halálára. A teljes szövegben³⁹ azonban még bőségesen lehetne találni további helyeket is. A nagybőjti *Triódion*ból pedig még több ilyen szöveget lehetne összegyűjteni.⁴⁰

8. Krisztus feltámadása

Jézus Krisztus feltámadása a keresztény hit alapja. Ha ottmarad a sírjában, ahová eltemették, menthetetlenül elfeledkezett volna róla a

³⁷ Lásd *Liturgikon* (7. jegyzet), 131.

³⁸ Uram, tehozzád utáni sztihira, 1. hang, in: *Énekeskönyv*, 124.

³⁹ Ez a kötet még csak eredeti görög változatában található meg (Róma, 1886), illetve annak gépirással készült fordításában, melyet Rohály Ferenc készített: *Vigasztalás könyve, vagyis Nyolchangu nagy énektár, mely magába foglalja annak minden szent szolgálatra való szövegét s a végén levő, szokásos függeléket* (Makón, 1947-ben).

⁴⁰ Orosz A. (kiad.), *Nagybőjti énektár, vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagybőjten végzendő összes szent szolgálatot tartalmazza*, Nyíregyháza, 1998.

világ. Hány „nagy” emberrel történt ez meg, akikről semmit nem tudunk, vagy alig tudunk valamit. Pedig Jézus nem volt sem hadvezér, sem filozófus, de még művész sem. Valaminek történnie kellett, hogy az emberiség nem feledkezett el róla, sőt, a világ közel egyharmada nem csak ismeri, hanem követi is őt. Sőt, úgy követi, hogy életét is adja érte. Nem csak az első három évszázadnak, hanem a 20. és 21. századnak a vértanúi is! Napjainkban is. – Nem beszélve arról, hogy mérhetetlenül szegényebb lenne a világ. A Krisztust követő keresztények a tudomány, a művészet, a mezőgazdaság, az ipar területén gazdagabbá, szebbé, értékesebbé tették a világunkat. – Ez a „valami” Jézus Krisztus feltámadása volt! Ama egyedi és egyedülálló „esemény”, amely valójában geográfiailag és kronológiailag jól meghatározható körülmények között történt a világunkban, ám mégis túlmutat a világunkon, transzcendálja azt. Szent Pál apostol ihletett szavakkal fogalmazza meg: „Ha Krisztus nem támad fel, hiábavaló a mi igehirdetésünk, és hiábavaló a ti hitek... De Krisztus feltámadt!” (1Kor 15,14,20). És feltámadásával elrendezte az embernek nem csak a földi életét, hanem az örök sorsát is.

De nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy Jézus Krisztus legnagyobb csodája – a természeti csodáktól kezdve a betegek meggyógyításán át a halottak feltámasztásáig – a saját feltámadása volt.

Mindezek fényében érthető, hogy egyházunk liturgikus szövegei tele vannak Krisztus feltámadásának magasztalásával, és sokszor csodásnak, csodálatosnak jelölik azt. A mi válogatásunkban a liturgikus szövegek egy része inkább a fenomenológiára fektet hangsúlyt; más részük inkább a feltámadás csodájáról való meggyőződést részletezi; ismét más részük pedig inkább az erről való tanúságtételre buzdít a példák alapján.

A szövegek első csoportjába tartozó énekek tehát a feltámadás külső körülményeiről szólnak. Mivel Jézus Krisztus feltámadásának szemtanúja nem volt, csak közvetett bizonyítékokat tárhatnak elő. Az egyik ilyen liturgikus szöveg a kenetközösségről szól, akik kora hajnalban jöttek Jézus sírjához, hogy tisztességgel elsírassák és eltemessék Jézust. A megjelenő angyaltól megrémültek, de még inkább attól, amit tapasztaltak: „A sír életet sugározott. A csoda ámulatba ejtette az öröket”.⁴¹ Egy másik ének így kezdődik: „Minden csodáidat elmondták

⁴¹ Kathizmálion, 1. hang, in: *Énekeskönyv*, 125.

az örök, Uram”.⁴² Aztán azzal folytatódik, hogy ajándékokkal akarták megvesztegetni őket azért, hogy titkolják el Krisztus feltámadását. De hát ezt nem lehet, mert ez olyan tény, „melyet dicsőít a világ”.⁴³ Egy harmadik ének pedig megadja ehhez a teológiai magyarázatot is: „Nagyszerű *csoda!* A láthatatlan dolgok teremője emberszeretetből testileg szenvedett, és mint halhatatlan föltámadt”.⁴⁴ A magyarázat tehát az igazi filantrópiában rejlik, Jézus ezért vállalta a szenvedést is, és ezért támadt fel. Szemvedése a legmélyebb emberi szemvedés volt, ám feltámadásához már isteni hatalma kellett. Egy további ének pedig párhuzamba állítja a megtestesülés csodáját a feltámadásával. Az előbbi „a testnélküli angyalok sem foghatták fel”, az utóbbit pedig a sírt őrző „vitézek sem értették meg”. A párhuzam után következik a tanulság. Azoknak, akik kételkednek, „mindkét esemény titok marad”, de „világos és nyilvánvaló *csoda* azoknak, akik a titok előtt hittel meghajoltak”.⁴⁵ – Ilyenek voltak az apostolok, és ilyen lehet minden kor minden embere.

A Krisztus feltámadásának csodájáról szóló szövegek második része az erről való meggyőződést részletezi. Itt is érvényes, hogy csak közvetett tapasztalatot szerezhettek a feltámadásról, de ez olyan horderejű volt, hogy az apostolok életüket adták érte. Az első ilyen szövegünk így szól: „A sírkő lepecsételése által csak még nagyobb *csodára* tettetek minket méltókká”.⁴⁶ Így nem kell elhinni az örök kitanítását: mondják azt, hogy amíg ők aludtak, a tanítványok ellopták Jézus holttestét. Egyébként is, „a pecsétek nem törtek fel”. Sokkal inkább kell azt hinni, amiről énekünk szól: „önerejéből feltámadt ő, mint Isten, a sírban hagyva halotti ruháit”.⁴⁷ A Jézusnak kegyeletes végtisztségét adni akaró kenetozó asszonyok után a főapostol, Péter volt az első, aki meggyőződhetett Krisztus feltámadásáról. Valójában annak egyetlen közvetett bizonyítékáról, az üres sírről, benne a halotti leplekkel. Az

⁴² Dicséreti sztiúra, 3. hang, in: *Énekeskönyv*, 155.

⁴³ *Uo.*

⁴⁴ Uram, tehozzád utáni sztiúra, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 176.

⁴⁵ Dicséreti sztiúra, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 184–185.

⁴⁶ Dicséreti sztiúra, 2. hang, in: *Énekeskönyv*, 143.

⁴⁷ *Uo.*, 144.

egyik énekünk szó szerint idézi az evangélium szövegét,⁴⁸ hogyan jutott el az első két tanítvány a feltámadás hajnalán a sírhoz, s közben ezt mondja: Péter dicsőítette Krisztust, „önmagában *csodálkozván* a tör-téneten”.⁴⁹ Egy másik liturgikus ének pedig már az összes apostolról szól, akik nyilván nem saját szemükkel látták az emberi szemmel felfoghatatlan misztériumot, de a róla szóló tapasztalat eredménye mégis a csodálkozás maradt: „Az apostolok látva az Alkotó föltámadását, *csodálkoztak*”.⁵⁰ Egy harmadik liturgikus szöveg arról számol be, hogy Jézus az ő halálával megtörte „a halál hatalmát”,⁵¹ lerombolta a „pokol kapuit”,⁵² és ennek következtében „a halottak e *csodát* látván álmélkodásba estek”.⁵³ Liturgikus himnuszainkban gyakori formula a megszemélyesítés: az alvilág vagy a pokol nyög, sóhajtozik, kesereg stb., amikor megtapasztalja az oda leszálló Krisztus erejét és hatalmát. Egy további ének ezt a formulát alkalmazza: „Föltámadtál a sírből, mindenható Üdvözítő, és a pokol látván e *csodát*, megrémült”.⁵⁴ – Így tehát nem csak az asszonyok, nem is csak az apostolok szereznek tanúbizony-ságot Jézus Krisztus feltámadásáról, hanem még a holtak is, sőt a megszemélyesített alvilág is.

Van még egy harmadik csoportja is a Krisztus feltámadásáról szóló liturgikus himnuszainknak. Ezek tanúságtételre buzdítanak, illetve

⁴⁸ Az evangéliumi részlet teljes szövege, melyből az ének idéz, a következő: „Péter és a másik tanítvány [János] elindult és a sírhoz sietett. Mind a ketten futottak. De a másik tanítvány gyorsabban futott, mint Péter, és hamarabb ért a sírhoz. Benézett, s látta a golycsot, de nem ment be. Nem sokkal később Péter is odaért, bement a sírba és ő is látta az otthagyt golycsot meg a kendőt, amellyel a fejét befődték. Ez nem a golycs közt volt, hanem külön összehajtvá más helyen. Most már a másik tanítvány is bement, aki először ért oda a sírhoz. Látta és hitt. Eddig ugyanis nem értették az Írást, amely szerint föl kellett támadnia a halálból” (Jn 20,3–9).

⁴⁹ Kathizmálion, Dicsőség, 8. hang, in: *Énekeskönyv*, 222.

⁵⁰ Uram, tehozzád utáni sztihira, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 205.

⁵¹ Jézus önkéntes szenvedése, áldozati halála és dicsőséges feltámadása óta nem a halálé az utolsó szó az ember életében, mert van folytatás, van feltámadás! Szent Pál apostol megszemélyesíti a halált, s így írja ihletett szavakkal: „Halál, hol a te győzelmed? Halál, hol a te fullánkod?” (IKor 15,55).

⁵² Ezt ábrázolja a bizánci ábrázolásban a húsvéti ikon egyik, gyakoribb típusa: Krisztusnak a pokolba (vagy az alvilágba) való leszállása. Vö. 35. jegyzet.

⁵³ Ikosz, 2. hang, in: *Énekeskönyv*, 141.

⁵⁴ Konták, 2. hang, in: *Énekeskönyv*, 144.

missziós küldetést adnak, ami a feltámadás első tanúi, a kenethozó asszonyok felé irányul. Ezek a jámbor nők – az egyik énekünk szerint – a feltámadást hirdető angyal szavára felhagytak a sírással, „vidámak lettek és meglepődtek, mert látták a *csodát*”.⁵⁵ S az angyaltól küldetést kaptak: siessenek a tanítványokhoz, mondják meg nekik, hogy menjenek Galileába, ahol megláthatják a Feltámadottat.⁵⁶ Ezt részletezi további két himnusz. Az egyik így szól: az asszonyok „az angyaltól a dicsőséges új *csodáról* értesültek, hírül vitték az apostoloknak, hogy föltámadt az Úr”.⁵⁷ Siránkozva és sietséggel érkeztek, de az üres sír láttán és az angyaltól hírt kapva, teljesítették a feladatot. A másik ének részlete ehhez hasonló. Előbb ez is elmondja, hogy siránkozva érkeztek az asszonyok a sírhoz, drága keneteiket hozva, de aztán „az angyaltól megtudván az új és dicsőséges *csodát*, nyilván hirdették az apostoloknak: Feltámadott az Úr”.⁵⁸ Egy további liturgikus szöveg már egyetemesbé teszi a feltámadás örömhíréről szóló tanúságtétel hirdetését, illetve az arra való felszólítást. Szintén arról van benne szó, hogy az asszonyok megrettennek, majd megvilágosodnak, amikor a feltámadás közvetett bizonyosságát, az üres sírt látják. De viszik a hírt a tanítványoknak, s ezt a felszólítást adják nekik: „Hirdessétek a nemzeteknek a feltámadást, mert az Úr *csodadolgot* cselekedett”.⁵⁹ Íme, a missziós küldetés! A csodadolog – természetesen – nem más, mint a feltámadása.

A keresztény hit alapjáról és központi „eseményéről”, Jézus Krisztus feltámadásáról ez a 13 idézet áll a magyar görög katolikus egyház ma használatos énekes könyvében, illetve annak kivonatos *Oktoékhoszában*. Ha azonban a *Pentekosztáron*⁶⁰ szövegét is figyelembe vennénk, bizonyára még nagyon sok olyan idézet lehetne felsorakoztatni és

⁵⁵ Ikosz, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 182.

⁵⁶ „Az angyal ezt mondta nekik: „Ne féljete! Tudom, hogy ti Jézust keresitek, akit keresztre feszítettek. Nincs itt. Feltámadt, ahogy előre megmondta. Gyertek, nézzétek meg a helyet, ahol nyugodott! Aztán siessetek, vigyétek hírül tanítványainak: Feltámadt a halálból, előttek megy Galileába. Ott viszontlátjátok. Íme tudotokra adtam” (*Mt* 28,5–7).

⁵⁷ Dicséreti sztihira, 1. hang, in: *Énekeskönyv*, 130.

⁵⁸ Előverses sztihira, 1. hang, in: *Énekeskönyv*, 124.

⁵⁹ Ipákoj, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 181.

⁶⁰ Orosz A. (kiad.), *Pentekosztáron vagyis Húsvét-Pünkösdi énektár, mely tartalmazza a húsvétól mindenszentek vasárnapjáig tartó időszak szent szolgálatait*, Nyíregyháza, 2002.

magyarázni, amelyekben ez csodaként vagy csodás eseményként szerepel.

9. Csodálatos angyal

Vizsgált szövegeinkben egy alkalommal találkozunk egy olyan esettel is, ahol a szent szerző az angyalt nevezi csodálatosnak. Itt is a húsvéti misztérium középponti eseményéről van szó, Jézus Krisztus feltámadásáról. „A tekintetre *csodálatos*, beszédére nézve örömet szerző, tündöklő angyal”⁶¹ hirdeti a kenethozó asszonyoknak, hogy feltámadt az Úr. Ne keressék hát a halottak között, mert „feltámadt ő, és „kiüresítette a sírokat”. S mindehhez egészen világos magyarázattal is szolgál nekik: „Értsétek meg, hogy az enyészet megváltoztatója változhatatlan”.⁶² És ezért dicsőíteni kell őt mint Istent.

Ismét azt kell mondani, hogy a teljes liturgikus anyag áttekintése jelentősen bővíthetné a hasonló idézetek számát. De célkitűzésünk az volt, hogy ragaszkodjunk az énekeskönyvünk szövegéhez.

10. Krisztus csodái

Azt várhatnánk, hogy a vizsgált szövegegységben – énekeskönyvünk kivonatos *Oktoékhoszában* – találunk olyan idézeteket is, amelyek Jézus Krisztus csodáit tárgyalják. Meglepő módon ilyenekkel nem lehet találkozni. Sőt, csak egyetlen olyan részlet van közöttük, amely erről szól: „Urunk, ki beszélhetné el ragyogó *csodáidat*, vagy ki hirdethetné félelmetes titkaidat?”⁶³ – Ám ha megvizsgáljuk a teljes himnuszt, azt tapasztaljuk, hogy nem az olyan csodákról van benne szó, amelyeket Jézus a természetben hajtott végre vagy az embereken művelt. A himnusz Jézus Krisztus húsvéti misztériumának tényeit sorolja fel csodaként. Minden további interpretáció helyett álljon itt az ének teljes szövege, hiszen annyira önmagáért beszél, s egyben betekintést is nyújthat a bizánci himnuszalkotás világába is: „Urunk, ki beszélhetné el ragyogó

⁶¹ Ipákoj, 3. hang, in: *Énekeskönyv*, 152.

⁶² *Uo.*

⁶³ Dicséreti sztihira, 5. hang, in: *Énekeskönyv*, 185.

csodáidat, vagy ki hirdethetné félelmetes titkaidat? Mert te érettünk emberré levén, mint önmagad akartad, megmutattad erődnek hatalmát, mivel kereszteddel a latornak a paradicsomot megnyitottad, eltemetéseddel a pokol bilincseit összezúgtad, föltámadásod által pedig mindnyájunkat gazdaggá tettél, kegyelmes Urunk, dicsőség néked!”

11. Emberi csodálkozás

Liturgikus szövegeinktől – természetesen – nem azt kell elvárunk, hogy az új élménye feletti emberi csodálkozásról szóljanak. Hiszen a teológiában üdvtörténeti tényekről van szó. Az istentiszteleteken, szertartásokon keresztül megélt hitben – amely a tételesen megfogalmazott hitre alapozódik, és attól el nem szakadhat⁶⁴ – az imádkozó ember az üdvtörténet nagy tényeit élheti át. S ennek kontrasztjaként áll ott a figyelmeztetés, amit egyik énekünk meg is fogalmaz: „Lásd a te gonosz cselekedeteidet, ó én lelkem, és *csodálkozzál* afelett, miként visel téged a föld, és nem nyílik meg előtted”.⁶⁵ A bűn misztériumának oly nagy hatalma van, hogy a bűnös embert joggal fenyegetheti a vádállatok támadása, vagy éppen a Nap fényének kialvása. A bűnös állapoton csak az igazi bűnbánat tud segíteni. Bár erről már az ének nem szól, de az isteni megbocsátás lehet még a bűn elkövetésénél is nagyobb csoda.

12. Összegzés

A „Krisztus-esemény” csodáit a fentiek szerint lehet összefoglalni a magyar görög katolikus egyházban használatos Nyolchangú énektár kivonatos szövege alapján,⁶⁶ az összesen huszonnyolc említést egyéni leg választott szisztémába rendezve. Megállapítható, hogy az eseteknek csaknem a fele Jézus Krisztus húsvéti misztériumának középponti tényéről, a feltámadásáról szól. A többiek pedig ezt környezően az ehhez

⁶⁴ Ennek részletes kifejtését lásd könyvünkben: *Görög katolikus szertartástan*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 25.), Nyíregyháza, 2013³.

⁶⁵ Uram, tehozzád utáni sztiúra, 7. hang, in: *Énekeskönyv*, 216.

⁶⁶ Ehhez segítséget nyújtott könyvünk: *Liturgikus konkordancia a „Dicsérjétek az Urat!” című görög katolikus énekeskönyv Oktoechoszához*, Nyíregyháza, 2001, 27–28.

közelebbi (szenvedése, halála), távolabbi (megtestesülése, születése), illetve még távolabbi (Mária foganása, szüzi ártatlansága) üdvtörténeti tények csodás mivoltáról szólnak. Csatlakozik még hozzájuk a csodálatos angyal (Krisztus feltámadásáról szólva), valamint Krisztus csodáinak témája (a teljes húsvéti misztériumhoz kötődve). Végül a sort egy sajátos eset zárja (az emberi csodálkozás).

Összességében megállapítható, hogy szép csokrot nyújtanak a bizánci egyház liturgikus szövegei a csoda, csodás, csodálkozás témájában. S ha az eredeti görög szövegben végeznénk el ugyanezt a vizsgálódást, akkor nem is csokorról, hanem egy teljes virágos rétről lehetne beszélni.

A KÖTET SZERZŐI

BAJNOK DÁNIEL	egyetemi adjunktus Eszterházy Károly Egyetem Eger
BÉNYEI ÁGNES	PhD Méliusz Juhász Péter Könyvtár Debrecen
BOROS ISTVÁN	tudományos főmunkatárs Váci Egyházmegyei Könyvtár
CZEROVSZKI MARIANN	egyetemi adjunktus Szegedi Tudományegyetem
CSÍZY KATALIN	egyetemi docens Károli Gáspár Református Egyetem
DARAB ÁGNES	tszv. egyetemi docens Miskolci Egyetem
FÖLDVÁRI KATALIN	tudományos munkatárs Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza
GESZTELYI TAMÁS	professor emeritus Debreceni Egyetem
GRADVOHL EDINA	főiskolai docens Simmelweis Egyetem

HAMVAS ENDRE ÁDÁM	egyetemi adjunktus Gál Ferenc Főiskola, Szeged
IVANCSÓ ISTVÁN	tszv. teológiai tanár Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza
LÁZÁR ISTVÁN DÁVID	egyetemi docens Szegedi Tudományegyetem
MARÓTH MIKLÓS	akadémikus, igazgató Avicenna Közel-Kelet Kutatások Intézete, Piliscsaba
M. NAGY ILONA	ny. egyetemi docens Debreceni Egyetem
NAGYILLÉS JÁNOS	tszv. egyetemi docens Szegedi Tudományegyetem
NÉMETH GYÖRGY	tszv. egyetemi tanár Eötvös Loránd Tudomány- egyetem
ÓBIS HAJNALKA	főiskolai docens Nyíregyházi Egyetem
PATAKI ELVIRA	egyetemi docens Pázmány Péter Katolikus Egyetem
SCHILLER VERA	ny. nyelvtanár Simmelweis Egyetem

SESZTÁK ISTVÁN

főiskolai tanár
Szent Atanáz Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza

SIMON LAJOS ZOLTÁN

egyetemi adjunktus
Eötvös Loránd Tudomány-
egyetem

TAKÁCS LÁSZLÓ

tszv. egyetemi docens
Pázmány Péter Katolikus
Egyetem

A borítón:
Michelangelo, Ádám teremtése, részlet,
a Sixtus-kápolna mennyezetfreskója, Vatikán

Kiadja a DE Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.

A kiadásért felelős: Dr. Forisek Péter, egyetemi docens

Nyomta a Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József